

JEAN GRANIER

NIETZSCHE

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

26 | 2. BASKI

DOST

NIETZSCHE

JEAN GRANIER

Türkçesi: Işık ERGÜDEN

FELSEFE TARİHİNİN ÜZERİNDE EN ÇOK DURULAN DÜŞÜNÜRLERİNDEN NIETZSCHE'NİN YAPITI, ONDA GELENEKSEL BİR FELSEFİ DİZGENİN İZLERİNİ BULMAK İSTEYEN HERKESİ YANILTAN BİR ZENGİNLİK VE ÇEŞİTLİLİK SUNUYOR. NIETZSCHE'YE HAS BİR YÖNTEMDEN SÖZ EDİLECEKSE, BUNUN BAKIŞ AÇILARININ DEĞİŞKENLİĞİNE VE ÇOĞULLUĞUNA GÖNDERMESİ KAÇINILMAZ. BU KİTABIN AMACI DA ALMAN DÜŞÜNÜRÜN FELSEFE TARİHİNDE ÜSTLENDİĞİ KİLİT ROLÜ BU DİYALEKTİK GERİLİMİN BÜTÜNLÜĞÜ İÇİNDE DEĞERLENDİRMEK. GRANIER'NİN TARTIŞMASI, SİMGE VE SLOGANLARLA BULANDIRILMIŞ BİR DÜŞÜNME UĞRAŞININ HEYBETİNİ TÜM ÇIPLAKLIĞIYLA ORTAYA KOYMAYA ÇALIŞIYOR.

Kültür Kitaplığı: 26; Felsefe: 4





D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 26

D

Jean Granier

Jean Granier Rouen Üniversitesi'nde profesördür.

Granier, Jean
Nietzsche
ISBN 978-975-298-207-9 / Türkçesi: Işık Ergüden
Ekim 2014, Ankara, 141 sayfa
Kültür Kitaplığı: 26; Felsefe: 4

NIETZSCHE

Jean Granier

DOST

ISBN 978-975-298-207-9

Nietzsche
Jean Granier

Birin [redacted] ı, Kasım 2005, Ankara
İkinc [redacted], Ekim 2014, Ankara

Tür [redacted] k Ergüden

Tekni [redacted] *lık*, Mehmet Dirican

Erdal [redacted] n - Dost Kitabevi
Sertifi [redacted] 12386
Paris [redacted] o: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: ([redacted] 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www. [redacted] yinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM

NIETZSCHE'NİN YAŞAMI VE ESERİ

I. Bölüm

BİYOGRAFİ

Nietzsche Polonyalı soylu bir aileden geldiğini söylemekten hoşlanırdı. Aslında, titiz bir soruşturmayla, XVIII. yüzyılın başına kadar uzanan Nietzsche'nin soyu öz be öz Alman'dır. Nietzsche'nin atalarının çoğu papazdır. Örneğin, ön adı onunki gibi Friedrich olan bir büyükbabası genel denetçiydi ve Kœnigsberg Üniversitesi tarafından teoloji doktoru unvanıyla onurlandırılmıştı. Babası Karl Ludwig de Lützen yakınlarındaki Röcken'de papazdı ve 1843 yılında yine bir papazın kızı olan Franziska Oehler'le evlenmişti.

Friedrich Nietzsche 15 Ekim 1844'te doğdu. Friedrich'in ardından Elisabeth (1846) ve Joseph adları verilen, biri erkek, biri kız, iki kardeşi doğar. Joseph 1849'da ölecektir. Babasının ölümü de aynı tarihe denk düşer. Özellikle babasının ölümü Nietzsche açısından fazlasıyla ketleyici olur ve, ileride *Ecce Homo*'da ifade edeceği gibi, babasına karşı yüceltici duygular hissedecektir. Babasının ölümünün ar-

dından, Nietzsche, sağlam ahlaki özelliklere sahip ve örnek fedakârlıkta bir kadın olmakla birlikte kıt zekâlı biri olan annesi tarafından eğitilecektir. Dolayısıyla, Nietzsche çok genç yaşta entelektüel yalnızlık deneyimini tatmış ve buna bağlı olarak da aile ortamının darkafalılığından çekmiştir.

Bu durumu ödünleyen, Naumbourg şehrinin verdiği bir bursla Nietzsche'nin 1858 Ekim'inde girdiği Pforta Lisesi'ndeki dersler olur. Lisenin sert disiplini başlangıçta ona güç gelse de, çok geçmeden, çabalamanın zevkine varır, yoğunlaşma yeteneği ve zorluklara göğüs germe cesareti edinir. Ayrıca, Pforta Lisesi, Alman dili ve ebediyatı eğitiminin kalitesiyle de ünlenmiş bir okuldu ve özellikle orada yeşeren parlak hümanist anlayışla adını duyurmuştu. Nietzsche'nin filolog olarak kariyerine, daha sonra da felsefi araştırmalarına rehberlik eden yöntemleri, eleştirel ruhu ve dil hakimiyetini bu eğitimden aldığına hiç kuşku yoktur. Buna karşılık, matematiğe ve deneysel bilimlere Pforta'da pek ilgi gösterilmediğinden ve "Klasik Yunan ve Latin Edebiyatı"nın diktatörlüğünün bilimsel zekâyı boğması Nietzsche için daha sonra üzüntü kaynağı olacaktır. Genç Nietzsche plastik sanatlara pek az ilgi duyar, ama müzik duygusu çok güçlüdür. Wagner'in eserleriyle yoğun bir şekilde ilgilenmiştir ve daha 1862'de *Tristan ve Isolde*'nin piyano partisyonunu ezbere biliyordu. Doğal olarak, Nietzsche Pforta'da dini eğitim de görüyordu. 1861 yılında "vaftiz duası"ndan geçer ama daha o dönemde Hıristiyanlıktan kopuşunun işaretleri giderek artmaktadır...

Eylül 1864'te lise diplomasını alan Nietzsche, arkadaşı Paul Deussen'le birlikte Bonn Üniversitesi'ne kaydolur.

Ekim ayında Pforta'nın çoğu eski öğrencisinin üye olduğu öğrenci cemiyeti *Franconia*'ya katılır. Hem İlahiyat Fakültesi'nde hem de Filoloji Fakültesi'nde eşzamanlı eğitime başlar. Ama çok kısa süre içinde, Profesör Ritschl'in derslerinin etkisiyle, yalnızca filoloji üzerine yoğunlaşır. Bu tercih Hıristiyanlıktan kopuşunun eli kulağında olduğuna da işaretti. Friedrich Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* kitabını okumasının da etkisiyle güçlenen bu kopuş, Nietzsche ile annesi arasında fırtınalı sahnelerin yaşanmasına vesile olur. Nietzsche'nin papazlık mesleğine dört elle sarıldığını görme ümitleri suya düşen ve inancı zedelenen annesi, bu konuda karşılıklı suskunluğa dayalı bir uzlaşma yoluna yine de razı olur.

Leipzig'e atanan Profesör Ritschl'in peşinden gitmek isteyen Nietzsche 17 Ağustos 1865'te bu şehre yerleşir. Filoloji eğitimine, bu eğitimin gerektirdiği yöntemlerin disiplini açısından ve Yunan-Latin Antikçağı'na istisnai bir erişim imkânı sunduğundan değer veriyor olsa da, bunun kendisi için asla başlı başına bir hedef olamayacağını hissetmektedir. Entelektüel gelişiminin bu kilit döneminde önem taşıyan olay, Aiskhylos'un *Thebai'ye Karşı Yedi Kişi,* üzerine Ritsch'in verdiği açılış dersi değil, Schopenhauer'i keşfi (Ekim-Kasım 1865) olur. Nietzsche'nin bu konuda bize bıraktığı allak bullak edici hikâye, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı okuduğunda yazgısının Schopenhauer'le kesiştiğinin bilincine derhal vardığını kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, eserin içeriğinin, özellikle de varoluşun saçmalığı ve kefaret olarak çilecilik üzerine tezlerin etkisi hızla önemini yitirirken, Nietzscheciliğin habercisi olan tema giderek baskın çıkıyordu: Tavizsiz bir hakikat mücadelesi!

4 Aralık 1865'te Ritschl bir filoloji cemiyeti kurar (cemiyet 1866 yılında resmiyet kazanır). Nietzsche'nin burada verdiği konferans Ritschl'in övgülerini kazanır ve Aiskhylos araştırmaları için bir sözlük oluşturma daveti alır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin ilgisi giderek felsefeye yönelmektedir. Tam o dönemde, üzerinde önemli etkisi olacak bir eserle ilgilenmektedir: Albert Lange'ın *Materyalizm Tarihi*. Bu metin sayesinde Nietzsche Kantçı felsefeyle tanışır (Kuno Fischer'in çalışmalarının analiziyle bilgisini tamamlar), İngiliz olguculuğu üzerine kavramlar devşirir ve özellikle de çok verimli oldukları ileride ortaya çıkacak iki fikri benimser: Metafizik karşısında kuşkuculuk ve düşünceyle Varlığı her türden özdeşleştirme çabasının reddi.

Ama Nietzsche'nin askere gitme vakti gelmiştir. 9 Ekim 1867'de, 4. Sahra Topçu Alayı'na katılır. Askerlik hayatına kolaylıkla uyum sağlar. Bir mektubunda belirttiği gibi, askerliği "bireyin enerjisine süreğen bir çağrı" ve "soğuk, sığ ve ukalaca bilgiçliğe karşı önemli bir panzehir" olarak değerlendirir. Ayrıca, askerlik ne yeni dostu Erwin Rohde'yle zengin yazışmalarını sürdürmesini ne de Demokritos üzerine çalışmalara girişmesini engellemektedir. 1868 yılının Şubat ayı sonu/Mart ayı başında meydana gelen bir kaza sonucu (bir süvari tatbikatı sırasında göğsünden ciddi olarak yaralanır ve yarası enfekte olur) Nietzsche önce hastaneye kaldırılır, sonra da Bad-Wettekind'deki kaplıcaya gönderilir. Geciken iyileşmesi, 2 Ağustos'ta Naumbourg'a geri dönüşüyle çakışır. 19 Ekim'de yeniden Leipzig'dedir ve 6 Kasım'da Varron'un hicivleri ve sinik Menippos üzerine Filoloji Cemiyeti'nde bir konferans verir.

8 Kasım 1868'de Richard Wagner'le tanışır ve bu ilk karşılaşma onda çok güçlü bir izlenim bırakır. Yanı sıra, filolog çevrelerinden duyduğu tiksintiyi de artırır. Ama tam o sırada, istisnai bir şansın yüzüne gülmesi, hayatına yeniden yön verme ihtimallerini ortadan kaldırır: Ritschl, Basel Üniversitesi'nde boşalan Yunan Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'ne Nietzsche'nin adaylığını önermiştir ve 12 Şubat günü Nietzsche bu kürsüye seçilir. Bu atama büyük bir onurdur; aynı zamanda da istikrarlı bir yaşamın güvencesi ve kişisel araştırma için boş vakit demektir. Ailesi bu duruma pek sevinirken, Nietzsche üstlenmek zorunda kalacağı pedagojik yükün ağırlığının açık seçik farkındadır... Diğer yandan, İsviçre yurttaşı olabilmek için Prusya uyrukluğunu reddeder.

Nietzsche, Basel'deki meslektaşları ve burjuva cemiyet tarafından samimiyetle kabul görür; yine de, yüksek sosyete yaşamı onu kısa sürede öfkelendirir ve yorar. Buna karşılık, kilise tarihi uzmanı Franz Overbeck'le, kendinden yirmi altı yaş büyük ünlü sanat tarihi uzmanı Jakob Burckhardt'la canlı ilişkiler kurar. Nitekim, Burckhardt'ın bazı fikirleri Nietzsche'nin düşünme süreçlerinde çok etkili olacaktır. Bu dönem özellikle Wagner'le olan dostluğunun doruk noktasıdır. Mayıs 1869'da, Luzern yakınlarındaki Triebschen'de Wagner'in konuğu olur. Wagner'in dehası onu şaşkına çevirir, öyle ki, otoriter mizaç, bencillik ve hayasızlık gibi Wagner'in kişiliğinin olumsuz yanlarını fark bile etmez. 1888 yılında, yani kopmalarından uzun yıllar sonra, Nietzsche, Nisan 1872'ye dek üç yıl boyunca tüm coşkusuyla parıldayan bu dostluğun harika yanlarını özlemle yüceltmiştir. 1872'nin

Nisan ayında Wagner Bayreuth'a yerleşmeye gitmiş ve aralarına kara bulutlar yığılmıştır.

İsviçre uyruğuna kısa süre önce girmiş olan Nietzsche, 1870'teki Fransız-Alman savaşına asker olarak katılamaz ama hastabakıcı olur. Savaşta difteriye yakalanır, çok yavaş iyileşir ve Alman zaferinin onayladığı Prusya hegemonyasına karşı kafasında kuşkularla Basel'e döner.

1871 yılında *Tragedyanın Doğuşu ya da Hellencilik ile Kötümsercilik* yayımlanır. Filolog olarak kariyeri açısından bakıldığında Nietzsche'nin bu yayını bir intihardır. Ritschl şaşkınlık içindedir; Wilamowitz-Möllendorf usulüne uygun bir saldırıya girişir ve puan toplamakta pek güçlük çekmez, çünkü Rohde'nin karşılığı bile rakibin itirazlarını çürütmeyi başaramamıştır. Zaten Nietzsche de kendi ününü zedelediğinin farkındadır ve öğrencilerin derslerine gelmediğini görünce şaşırmaz. Buna karşılık, 16 Ocak ile 23 Mart 1872 arasında, *Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* beş konferans verir. Bu konferanslarda Almanya'daki lise ve üniversitelerin zihniyetini, Aydınlanma anlayışının kötü sonuçları olarak gördüğü aşırı uzmanlaşmayı, gazeteciliği ve modern sanayi toplumunu sertçe eleştirir. Bu arada, devlet ve devletin sözümona eğitici rolü üzerine Hegelci teoriyi de hafifçe zedeler.

1873-1874 yılında Nietzsche *Zamana Aykırı Mülahazalar* adı altında dört kitap yayımlar.

Nietzsche otuz yaşına geldiğinde artık ciddi biçimde hasta biridir, duygusal durumu da pek istikrarlı değildir. Dostu Ritschl'i (1876'da ölmüştür) yitirmiş, Gerdsdorff'tan kopmuştur ve (Iena'da profesör olan) Rohde'yle ilişkileri

gevşemiştir. Ama yeni ilişkiler de kurmuştur: Malwida von Meysenburg, Paul Rée ve müzisyen Peter Gast… Ama evlilik arayışları daha dengeli bir yaşam arzuladığına kanıttır: Hatta Mathilde Trampedach adlı Hollandalı bir genç kıza resmen evlenme talebinde bulunursa da bir sonuç almaz…

2 Mayıs 1878'de, Nietzsche, sağlık gerekçeleriyle Basel Üniversitesi'ndeki görevlerinden istifa eder. Kendisine yılda 3 bin franklık bir emekli maaşı bağlanır.

1878-1879 yılında *İnsanca, Pek İnsanca*'nın birinci bölümü yayımlanır (ikinci bölümün adı *Gezgin ve Gölgesi*'dir). Nietzsche için bu dönem artık hastalık krizlerinin kesintiye uğrattığı ve yalnızlıkla çevrili gezgin bir yaşam düzeninin başlangıcıdır.

Tan Kızıllığı Ocak 1881'de tamamlanır. Nietzsche, Engadine'deki Sils-Maria'da uzun süre kalmayı alışkanlık edinmişti. Bengi Dönüş düşüncesini o dönemde şekillendirir. Aynı zamanda da Spinoza'nın eserini keşfeder ve *Carmen*'in müziğinden büyülenir. *Şen Bilim* 1881-1882 arasında yazılır. Mart 1882 sonunda, Roma'ya yaptığı bir yolculuk sırasında, Nietzsche, Lou Andreas-Salomé adlı genç bir Rus'la tanışır ve ona âşık olur. Ama, kıskanç ve ikiyüzlü kız kardeşi Elisabeth'in entrikaları ve Lou'nun sonunda tercih edeceği Paul Rée'nin muğlak tavırları nedeniyle, öfkeli ve acımasız bir duygusal düğüm oluşur. Bu dramın sonunda Nietzsche ailesiyle bozuşmuştur ve hiç olmadığı kadar yalnızdır. Cenevre'de, sonra da Rapallo'da korkunç bir kış geçirir, ama yıldırım hızıyla yeniden kazandığı güçleri sayesinde Sils-Maria'da on gün içinde *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ilk bölümünü yazar. Eser 1884-1885'te tamamlanacaktır.

Yayıncılarla yaşadığı güçlüklerin yol açtığı aşağılanmalara üniversiteye geri dönme teşebbüslerini cezalandıran şamarlar (Leipzig'e yaptığı adaylık başvurusu reddedilir) ve Elisabeth'in anti-semitist bir ajitatör olan B. Förster'le nişanlanıp evlenmesinin neden olduğu kaygılar eklenir. Yine de, yazdığı eserler hızla birikmektedir. 1886'da *İyinin ve Kötünün Ötesinde*; 1887'de *Ahlakın Soykütüğü*; 1888'de *Wagner Olayı*, *Putların Batışı*, *Deccal*, *Nietzsche Wagner'e Karşı*, *Ecce Homo* (bu sonuncu deneme ancak 1908 yılında çıkacaktır).

Ufukta ün belirmektedir. Müjde gelir: 1888 yılında G. Brandes Kopenhag Üniversitesi'nde Nietzsche'nin felsefesi üzerine bir dizi konferans verir. Ancak, Nietzsche 3 Ocak 1889'da Torino'daki Carlo Alberto Meydanı'nda delirir. Ailesinin yanına götürülen Nietzsche on bir yıl boyunca deliliğin esiri olur. Berrak bir bilinçle duyurduğu ve öngörüsü sayesinde kahramanca dövüştüğü bu "nihilizm" yüzyılının eşiğinde, 25 Ağustos 1900'de Weimar'da ölür.

II. Bölüm

ESERİ

Tamamlanmamış ve saptırılmış bir yapım. – Herhangi bir filozofun eserinin mutlak anlamda tamamlanmış olduğunu ileri sürmek fazlasıyla cüretkârlık olur. Eserin fiilen tamamlanmak üzere beklediği tefekkür sürecinin kapanmasına ölüm daima belli bir olumsallık katar. Bazı fikirler gözden geçirilir, değiştirilir, hatta yerlerine başkaları konur, yanlış anlamaları engellemek için bazı ifadeler düzeltilirdi... Yazarın daha fazla vakti olsaydı tabii. Ayrıca, yayımlanmış eserlerin hali, (sık rastlanan bir durum olarak) yayımlanmamış metinlerin ortaya çıkması, hatta önceden yayımlanmış olsa da gözardı edilmiş metinlerin yeniden keşfi, yazışmaların bir araya getirilişindeki rastlantısallık, eleştirel bir düzenleme ve yorumlama çalışmasını zorunlu kılar ki bu da sorunsuz olmaz.

Ama, Nietzsche örneğindeki gibi, aniden yıldırımla çarpılmışa dönmüş –dolayısıyla eseri kaçınılmaz olarak darmadağınık bir inşaat alanına benzeyen– bir yazarla karşı karşıya olmanın ötesinde, (kesinliği tartışmasız belgeler temelinde

Karl Schlechta'nın kanıtlamış olduğu gibi) sonunda okurlara eserinin çarpıtılmış bir imgesini sunmaya kadar varmış olan aile içi korkunç entrikalar nedeniyle aldatılmış bir yazar söz konusu olduğunda bu güçlükler trajik bir noktaya varır. Şunu da unutmamalı ki, politika işin içine karıştığından, Nietzsche'nin adı Nazizmin korkunç dalaveresinin desteği oldu (Nietzsche'nin kız kardeşinden hediye olarak filozofun bastonunu almış olan Hitler, Nietzsche'nin felsefesine pek kafa yormuş değildi! Zaten anlayabilecek kapasiteden de yoksundu).

Bu kötü serüvenler ve alçakça ilhaklar uzmanların ateşli tartışmalarına neden oldu; az çok da olsa keyfi ve uydurma yorumların çoğalmasını teşvik etti; ama özellikle de doktriner tavırlar alınarak ya Nietzsche'nin düşüncesi tehlikeli olarak değerlendirilip mimlendi ya da Nietzsche'nin eseri kesin olarak dogmatizmin katranına bulandı. Ancak, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, birkaç öncünün çalışmasının ortaya çıkmasıyla, son derece başına buyruk düşüncelerin ötesinde, ciddi ve zekice çok sayıda araştırma serpilip gelişebildi. Yine de, 1965'ten itibaren ortaya çıkan, kültürel modaların etkisiyle sayısız yorum ilginçlik arayışına ve geniş kitlelere tanıtım amaçlı bir araştırma yönüne saptırılınca, bu durumdan özellikle Alman düşüncesinin örnek olduğu yalın ve kapsamlı kavrayış zarar gördü.

Dolayısıyla, kişisel özelliklere, düşüncenin yönelimine ve tarihsel koşullara bağlı görüş ayrılıklarının ötesinde, Nietzsche'yi keyfiyetten korumak ve verimli araştırmaların sürdürülmesini garanti etmek için yöntemsel bazı ilkeleri saptamamız önem taşımaktadır.

Nietzsche'nin eserleri üzerinde yapılan sahtekârlıklar artık açıkça ortadadır. *Erk İstenci* başlıklı kitabın Nietzsche'nin denetiminde bir ürün değil, Nietzsche'nin kız kardeşinin bir "icadı" olduğu (ne yazık ki –çekincelerine rağmen– Peter Gast'ın da yardımıyla) saptandığından bu yana ana anlaşmazlık konusu ortadan kalkmıştır. Eser, gerçekten de, Nietzsche'nin not defterlerinde yer alan ve ölümünden sonra bulunmuş metinler düzenbazca bir araya getirilerek –ihtiras ve kâr gerekçesiyle– imal edilmiştir. "Ölçüsüz ve küstah aptallığı"ndan[1] Nietzsche'nin nefret ettiği bu kız kardeşin çevirdiği dalavere iki düzeyde etkiliydi: Öncelikle, Nietzsche'nin bir "sistemi" olduğu inancı aldatıcı bir şekilde yayılmış oluyor, sonra da, (gayet yerinde bir Nietzscheci sözcük olan ama burada kalleşçe kullanılan) *Erk İstenci* provokatör başlığı altında bas bas duyurulan bu sistemin gayet doğal olarak Nasyonal-Sosyalizmin felsefesi olmaya aday olduğuna inanmamız isteniyordu. Ayrıca, Bayan Förster-Nietzsche, kardeşinin kişiliğinin ve eserinin makyajlanmış bir imgesini, karmakarışık, uzun ve sıkıcı bir yazı içinde imal ederek yorum tekelini de haksız yere gasp etmiş oluyordu. Üstelik, bu suistimali dolayısıyla bir de *onursal* doktor unvanıyla ödüllendirilmişti! Efsane haline sokulmuş olan bu dalavere, sonunda eleştiri tarafından geçersiz kılındı. Karl Schlechta'nın yazdığı gibi: "Nietzsche'nin kişisel doktrinini, sistematik eserini temsil eden bir *Erk İstenci* yoktur. Bunlar, ölümünden sonra bulunmuş kâğıtlardır; sıradan kâ-

1) Krş. *Nietzsche, Rée Salomé. Correspondance*, çev.: Ole Hansen-Love ve Jean Lacoste, Paris, PUF, 1979.

ğıtlar, hepsi bu." Ama bu hükmü verebilmek için Bayan Förster-Nietzsche'nin otoritesini açıkça sarsılmaz kılan ve kız kardeşine Nietzsche'nin gönderdiği iddia olunan otuz kadar mektuptan oluşan argümanı yerle bir etmek gerekmişti. Şu ortaya çıkmıştı ki, bu mektupların içerikleri esasen Nietzsche'ye ait olsa da, gönderildiği kişiler başkaydı –örneğin Nietzsche'nin annesi ya da Malwida von Meysenburg– ve bazı sözcükler göz göre göre rötuşlanmıştı. Bu kız kardeşin kesinlikle iğrenç tavrı, aslında onun açısından olağan bir durumdu, çünkü *Ecce Homo*'da bile kimi bölümleri düzeltmekten çekinmemiş, bunların hoşuna gitmediğini sonradan itiraf etmiştir. Bu bölümler arasında şu türden kâhince ifadeler yer alıyordu: "Annemin ve kız kardeşimin bana karşı şu ana kadarki tavırları bende ifade edilemez bir tiksinti uyandırmakta: Tam bir cehennem işkencesi çektiriyorlar ve beni en acımasızca yaralayabilecekleri anı şaşmaz bir kesinlikle bekliyorlar."

Nietzsche'nin son dönemde yapılan baskıları kuşkulu sıfatını ortadan kaldırarak ve özellikle ölümünden sonra bulunan yazılara normal değerini vererek metinlerin asıl anlamlarını yeniden oluşturdu: Bu yazılar ya özel ciltlerde bir araya getirilerek Nietzsche'nin kendi inisiyatifiyle yayımlamış olduğu kitaplara eklendi ya da kronolojik sıraya uyacak şekilde bu kitapların her birine doğrudan doğruya ek olarak yerleştirildi (en iyi çözüm de sanki bu gibi görünüyor). Bundan böyle, Nietzsche'nin yayımlanmış eserlerinin dürüstçe okunmasının benimsetmeye yeterli göründüğü bir kesinlik artık kabul görmektedir: Nietzsche'nin felsefesinde ne Nazilerin ve faşistlerin ideolojilerini herhangi bir bi-

çimde destekleyecek bir şey vardır, ne de genel olarak herhangi bir Pan-Germen ideoloji bu felsefeden destek bulabilir. Daha ileride, "erk istenci" kavramını tartışırken, bu kavramı sinik kabalığın ve barbar şiddetin bir savunusu olarak görenlerin bunun anlam ve kapsamı konusunda ne ölçüde yanıldığını gösterecek fırsatımız olacaktır. Ama böyle bir tartışmayı beklemeden, Nietzsche'yi Nazizmin bir habercisi, hatta Alman milliyetçiliğinin basit bir avukatı yapmaya yönelik her türlü iddiayı katışıksız yalan olarak elimizin tersiyle süpürüp atabiliriz. Nietzsche'nin Almanlar karşısındaki güvensizliğini ve her türden "*Reich*"ı aşağılayışını ifade edecek bıçak gibi keskin deyişleri vardır. Örneğin, "*Deutschland, Deutschland über alles* belki de olabilecek en aptalca slogandır," (*Werke*, XIII, 350)* der. Buna karşılık, bir Avrupa fikrini daima savunmuştur; hem de milliyetçi tutkuların zincirlerinden boşandığı bir dönemde aydınlık bilinci ve cesaretiyle insana gurur veren yüksek bir bakış açısıyla bunu savunmuştur. Kayınbiraderi ajitatör Förster ve doğal olarak da saygıdeğer eşi dolayısıyla kudurgan sersemliğine maruz kaldığı antisemitizm, Nietzsche'ye göre iğrenç bir şeydir. Yüzlerce kez tekrarladığı bu görüşleriyle ilgili olarak, tartışmaya yer bırakmayacak şu ifadeyi aktarmakla yetinelim: "Yahudiler'le mücadele, daima alçak, kıskanç ve korkak bir yapının işareti oldu. Bugün bu mücadeleye katılan kişi, ayaktakımı tıynetinde biri olmalı-

* Nietzsche metinlerinden yapılan tüm alıntılar yazarın kullandığı Fransızca baskılardan ya da Almanca orijinallerinden çevrildiğinden, eser adının ardındaki rakam bu metinlerdeki sayfa numarasını belirtmektedir. (ç.n.)

dır."[2] Psiko-biyolojiden alınma kavramlara, özellikle "içgüdü" ve "ırk" kavramlarına kadar uzanmaya hiç gerek yoktur; Nietzsche bunların anlamlarını titizlikle yeniden biçimlendirmiştir. Öyle ki, bu kavramlar felsefi bir düşünme sürecinin içkin özgün kavramları halini aldığından, her türden ırkçı kullanım yönündeki gelgeç arzularla bağdaşmazlar. Ama biz bu bataklıklarda oyalanmayalım. Asıl sorunlar bizi doruk çizgilerinde bekliyor.

Dürüst bir okumanın ilkeleri. – Özellikle ölümünden sonra yayımlanan notların görkemli kütlesi karşısında, bir yapımdan çok yapı iskelesine benzeyen bir eserle karşı karşıya olduğumuzu, sahtekârlıklardan bağımsız olarak, saptamak zorundayız. Zaten Nietzsche de, aklını yitirmesine yol açacak krizden kısa süre önce, araştırmasının zirvesi olarak düşündüğü şeye dair sayısız taslak ve plan hazırlamaktaydı. Fikirlerini bir "sistem" içine kapatmayı kesinlikle düşünmediğinin, ama en azından kendi felsefesine daha belirgin ve daha ikna edici bir tutarlılık verecek şekilde birkaç önemli kavram etrafında bir eser şekillendirmeyi arzuladığının aşikâr kanıtıdır bu. Delilik, bu açıdan bakıldığında, bir kaza gibi görünmektedir; ve her kaza gibi rüşeym halindeki projeleri altüst etmiştir, öyle ki, bilinçli yönelim açısından bakıldığında bir tesadüf olarak görülen şey bir yazgı halini alıp donar. Bu koşulu önemsememek, hele ki gözardı etmek Nietzsche'nin kavranmasında engel oluşturur; çünkü filozo-

2) Akt. Éric Blondel, *Nietzsche: le cinquième évangile?* Eser, başka şeylerin yanı sıra, bu konularda da gayet önemli belgelere dayanmaktadır; tercümelerse türünün birer örneğidir.

fun düşüncesinin bize bu düzensizlik ve tamamlanmamışlık durumunda sunulmuş olmasından bir anlamda sorumlu olan bu deliliktir.

Buna kuşku yok. Ama, denecektir, ölümünden sonra yayımlanan yazılar bir yana, Nietzscheci tefekkürün bütünsel tutarlılığını kavrayabilmemizi sağlayacak miktarda gerçekten tamamlanmış eser yok mudur? Nietzsche örneğinde, ne yazık ki, makul bir yargıda bulunmak pek kolay değildir; tam tersine, farklı argümanlar buna engel oluşturur: Öncelikle, sürekli bir şekilde kaleme aldığı birkaç metin (örneğin *Tragedyanın Doğuşu*, *Ahlakın Soykütüğü*) hariç, eserlerin çoğu farklı uzunluklarda fragmanlardan oluşmuştur. Bunlar numaralandırılmıştır ve genellikle başlarında çarpıcı bir ifade bulunur. Bölümler halinde sınıflandırılmış olmaları, söylemin tam anlamıyla sürekliliğini garanti etmek için fragmanları kaynaştırmaya elbette yetmez. Herhangi bir kitabı niteleyen belli bir atmosfer bile, sonunda okurun bir labirentte geziyormuş duygusu edindiği, o belirgin ve daimi ritim değişikliklerini silemez. Dahası, metinler fazlasıyla kuraldışıdır: *Böyle Buyurdu Zerdüşt* gibi açıkça şiirsel bir yazının yanında aforizma derlemeleri ve bir çırpıda kaleme alınmış bilimsel yazılar bulunur. Sonuç itibarıyla, Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan eserler kütlesini de gereksiz ıvır zıvır olarak göremeyiz. Bunlar son derece zengin metinlerdir. Nietzsche'nin yayımladığı kitapların düzen anahtarını bunlar sağladığından aldırış etmemek hiç olmaz: Büyük başlıklar altında toplanmış çeşitli makalelerin malzemesini oluşturduklarını belirtmiş olduğumuz bu fragmanlar, genellikle, Nietzsche'nin ölümünden sonra bulunmuş yazı-

ları arasında yer alan müsveddelerden yola çıkarak gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş metinlerdir. Bunlar sayesinde Nietzsche'nin bir kitap hazırlamak için neler yaptığını anlayabiliyoruz: Not defterlerindeki taslaklar arasından en uygun bulduğu fragmanları seçiyor, bunları düzenleyip son düzeltmeleri yapıyor, sonra da, esnek bir yapıya imkân tanımak için oldukça flu bırakılmış temel bir fikre bağlı kalarak bunları farklı bölümler arasında paylaştırıyordu. Sonuç olarak, ölümden sonra yayımlanan yazıların analizi, Nietzsche yorumunun incelik kazanması, yeniden yönlendirilip derinleştirilmesi için çok değerli, hatta belirleyicidir.

Bu koşullarda, Nietzscheci düşünceyi kesin olarak kavramak isteyen her incelemenin ana ilkesi şu olmalıdır: *Nietzsche'nin kendi bilgi teorisinde savunduğu yöntemi Nietzsche metinlerine uygulamak*. Başka deyişle, Nietzsche'nin metinleri üzerine düşünme sürecini *yorumlayıcı* bilgi modeline göre yönlendirmek; kısacası, Nietzsche'nin kendi okulunda "iyi" birer Nietzschecilik "filoloğu" olmaya çalışmak! Bu ilkeyi doğrulayan şey, sağladığı istisnai verimlilikten başka, Nietzsche'nin kendi tanıklığıdır: Yani, Nietzsche'nin kendi bilgi teorisini bir insan ve araştırmacı olarak kendi deneyiminden yola çıkarak inşa etmiş olmasıdır. Nietzsche'nin teorileştirmesi, onun düşünen praksisinin çevriyazımıdır.

Dolayısıyla, yorumlama prosedürünü Nietzsche'ye uygulamak, Nietzsche'yi Nietzscheci ruh ve dille açıklamak demektir.

Yalnızca böyle yaklaşırsak, Nietzscheci sunuş ve ifade tarzına –Nietzsche'nin göz diktiği ama başaramadığı geleneksel bir felsefi sistemin hayal kırıklığına uğratıcı kestirim-

leri gözüyle bakmaktansa– olgucu değerlerini yeniden kazandırabiliriz (gerçekte, yorumlama *olarak* yeni felsefenin devrimci yöntemini başlatan şey, her türlü sistemin bilinçli olarak reddidir. Dolayısıyla, yeni felsefe "metafizik"ten kopuşu varsayar); ayrıca, türlerin çeşitliliğini ve karışımını övebiliriz, çünkü ukala ve sıkıcı bir mantıksal tartışmayla alay eden bir yorumlama sanatındaki yüksek ustalık artık burada fark edilir (burada, Nietzsche'nin ironisinin cerememesini çeken yine "metafizik"tir); velhasılı, "labirentimsi" yalpalamalar arasında yol alırken meditasyonun derin birliğini kurtarmak mümkün olur; çünkü bu birlik artık kavramların katı bir şekilde birbirine eklenişine bağlı olmaktan çıkmış, "perspektifler"in çoğalmasını harekete geçiren şey olmuştur; dolayısıyla, aceleci ve yüzeysel okurları hayal kırıklığına uğratan görünür çelişkilerin çoğalması, sorgulamanın açıkça görülmeyen tutarlılığının ifadesidir, çünkü az çok uzlaşmaz bakış açılarının çoğulluğunu ifade eder ve eğer *gerçekliği* kendi oluşumu ve kontrastları içinde anlamak istersek, bu bakış açılarından ille de geçmemiz gerekir. Nietzsche'de çelişki, artık düşüncenin tenindeki diken değildir (ister analitik olsun ister diyalektik, önemli değil!); akıl aracılığıyla çıkarılması gereken bir diken olmaya son verir; çelişki, *bakış açısı değişikliği yapma konusunda bizi uyaracak* bir im değeri edinir. Bu değişiklik, genellikle, bizim de *düzey* değiştirmemizi gerektirir. Dolayısıyla, yorumlama çokboyutludur ve sürekli mutasyon halindedir.

Bu nedenle, her önemli Nietzscheci kavramın esasen *üstbelirlenmiş* olmasında ve bu kavramı açıklamak için kavramı oluşturan her bir anlamı yeniden oluşturmak ge-

rekliliğinde şaşırtıcı bir yan yoktur; tabii ki, Nietzsche'nin *yükselen düşünce* hareketinin bu kavramı oluşturduğu yer olan çeşitli *katmanların* saptanmasını da unutmamalı. Sonuç: Birbiriyle çatışan ve destek olan bir yığın anlamı derleyen ve hiyerarşileştiren, sarmal halindeki bir açımlama. Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan metinlerin ele alınmasında şu önlem de zorunludur: Yalnızca bu yazılardan alıntılara dayanarak asla bir yorumlama inşa etmemek ve bunları daima Nietzsche'nin açıkça onayladığı eserlerinden alıntılarla birlikte ele almaya özen göstermek.

Eser ve hastalık. – Nietzsche'ye nihai darbeyi indiren çılgınlığın da iyice önemli kıldığı bir soru olan, Nietzsche'nin eserinin doğuşunda hastalığın rolü sorusuna cevabı önceki mülahazalardan çıkartabiliriz.

Özgür bir sorgulamanın riskleriyle yüz yüze gelmektense aşağılık bir şekilde düşünmeyi tercih eden küçük insanlara, delilik krizini Nietzsche'nin fikirlerinin *a priori* çürütülmesi olarak sömürmek cazip gelmektedir. Aynı zamanda, bu tehdit Nietzsche'deki deliliğin gerçek niteliğine ilişkin tıbbi teşhise de büyük önem verir. Ama, ne olursa olsun, mevcut durumuyla deliliğin anlamını, özellikle dâhice yaratıcılıkla ilişkileri içinde belirlemeye yönelik tamamen felsefi soru en uygunsuz hipotezde bile cevapsız kalmaya devam eder (bu konuda Hölderlin örneği çok öğreticidir). Nietzsche'nin deliliğiyle ilgili yayımlanmış çok sayıda tıbbi araştırmanın ortak kanısı "genel felç" teşhisidir (ama bazı klinik işaretlerin tuhaf biçimde yokluğu karşısında, Podach, durumu daha da ayrıntılandırarak "atipik" bir biçiminden söz eder).

Kökeni neredeyse daima enfeksiyon olan beyin menenjitidir bu. Nietzsche'nin gençliğinde bu türden bir frengi enfeksiyonuna maruz kaldığını kabul etmemiz için sağlam gerekçelerimiz vardır. Hatta Paul Deussen'in *Nietzsche Üzerine Anılar*'ı sayesinde bu duruma yol açan olayın tarihini yaklaşık olarak belirlemeyi bile başarmışızdır. Gesdorff'a gönderilen 4 Ağustos 1865 tarihli mektup dikkate alınırsa, tahminen tarih 1865'tir. Bu mektupta, Nietzsche, tam da şiddetli baş ağrılarından şikayet eder. Bu semptom genellikle frengi kökenli menenjitte görülür. Böylece, inatçı baş ağrıları, kusmalar, Nietzsche'ye hiç durmadan işkence çektiren göz ağrıları, enfeksiyonun üçüncü evresine denk düşer. Ama Nietzsche'nin eseri bundan hiçbir koşulda zarar görmez, en azından 1889 başındaki ani çöküşe dek. Dolayısıyla, zihinsel bir bozukluğun varlığı saptanmak isteniyorsa, enfeksiyon ürünü hastalığın ardındaki gizli bir psikozu ya da bir nevrozu suçlamak gerekir. Bu türden açıklama denemelerinde, (yatışmış paranoyak yapı ve şizoid durum teşhisi gibi) yine en tesadüfi ve olmayacak tahminlerde bulunmak zorunda kalınmıştır. Felsefi açıdansa, bizim eseri okumamızda hiçbir şey değişmiş olmaz. Psikanalitik bir bakış açısıyla nevrotik bozukluklar bulmak,[3] özellikle babayla ilgili dal budak sarmış bir kompleksin izlerini ortaya çıkarmak (Nietzsche'nin babasını çok genç yaşta yitirdiğini hatırlamakta yarar var) elbette daha umut verici olur. Yine de, bu sonuçları Nietzscheci yazıların tamamen felsefi yorumla-

3) Krş. Jean Matter, "Nietzsche, philosophe lyrique. Esquisse pour un portrait psychanalitique," *Nietzsche. Études et témoignages du Cinquantenaire* içinde. Société française d'études nietzschéennes, Paris, Éd. Flinker, 1950.

nışına bağlamak istersek elimiz kolumuz daima bağlı kalır. Çünkü psikolojik yapıyı ilgilendiren bilgilerle bir filozofun düşüncesine içkin hakikatin anlamı arasında hiçbir ortaklık yoktur.

Bu tartışmanın bir anlam taşıyabilmesi, ancak genel olarak hastalığın yaratıcı deneyimde taşıdığı değer üzerine bir düşünmenin boyutlarına bu tartışmayı açmak koşuluyla mümkün olur. Ama sorun bu açıdan ele alındığında çarpıcı olan şey, Nietzsche'nin, bu hastalığı, en berbat sıkıntıları yaşadığı anda bile, bir düşünce okulu, yaratıcının varoluşsal disiplini haline getirebilmiş olmasındaki hayranlık verici yüreklilik ve gönül yüceliğidir. Öyle ki, Nietzsche'de hastalık bilginin temel uyarıcısı, "büyük üslupta" düşünmenin yardımcısı olur; dahası, verili bir temaya sonsuzca değişik bakış açılarından bakma sanatı olarak yorumlama *pratiğinin* ta kendisidir. Nietzsche, hastalığın sağladığı ayrıcalıkların keskin bir bilincine sahipti; güçsüzlük ve dekadans olarak belirtmekte tereddüt etmediği bu durumun meziyetlerini unutulmaz ifadelerle övmüştür. Bu konudaki birçok ifadesinden birini aktaralım: "Hastalar ve cılız insanlar daha *zekidir*, daha hareketli, daha değişkendir, daha eğlendiricidirler – daha belalıdırlar [...]. Hastaların ve sağlıksızların bir tür *büyüleyiciliği* vardır. Sağlıklı insanlardan *daha ilginçtirler*; deli ve ermiş –en ilginç iki tür insan– ve onların akrabası, 'dâhi'." (*Erk İstenci* II, 210). Geçerli bir yargının ölçütü, demek ki, hastalığın kullanılış tarzıdır: "Bu bir güç sorunudur: Çağın tüm marazî özelliklerine sahip olmak, ama bunları taşkın bir yapım ve onarım gücüyle ödünlemek." (*Erk İstenci*, II, 101).

Tutarlılık sorunu. – Kaynak araştırması, etkilerin saptanması ve metinlerin kronolojik incelenmesi üzerinde temellenen tarihsel analizin bazı yorumcular tarafından kullanılması, Nietzsche'nin eserini kavrayışımızı tartışmasız zenginleştirmiş olmakla birlikte, tutarlılık sorununu yeniden ortaya atmamıza da katkıda bulunmuştur. Özellikle Charles Andler'in çalışmalarıyla ortaya çıktığı üzere, tarihsel yöntem, gerçekten de, Nietzsche'nin eserini birçok "evre"ye bölmeye yol açmakta ve bu evreler de aceleyle ve ihtiyatsız bir şekilde "sistem" olarak nitelenmektedir. Böylece, Nietzsche'nin felsefesi yan yana konmuş tezlere indirgenmekte, üstelik bu tezler arasında bir süreklilik ilkesi de saptanamamaktadır. Böylece, karşımıza *bir* Nietzsche felsefesi değil, ardışık felsefeler ortaya çıkmaktadır ve bunların birliği de yalnızca itibarîdir…

Bu tür okumalar sayesinde elde edilen sonuçları, elbette ki, reddetme niyetinde değiliz. Her bir metnin üslubunun, argümanının ve yöneliminin ciddiyetle incelenmesi temelinde, Nietzscheci tefekkürün bütünsel hareketi içinde üç büyük evrenin kendini gösterdiğini –seçilen başlıkları benimsemesek de– elbette biz de teslim ederiz. Bunlar, kabaca, "estetik karamsarlık", bilimden esin alan eleştirel bir "entelektüalizm" ve, son olarak, üstinsan ve Bengi Dönüş lirik temalarını eksen alan "Dionysosçu" bir dünya anlayışıdır. Örneğin, birinci dönem metinlerinin genç bir Yunan filolojisi profesörünün düşünme süreçlerinden beslendiği doğrudur. Bu metinler, güncellik, tarih ve bilgi sorunlarını, bir yandan Antik kültüre bağlı kavram ve sorgulamalara göre, diğer yandan da Schopenhauerci düşünceyle sıkı ilişki ışı-

ğında tartışırlar. Ara dönemde eleştirel düşünmenin öne çıktığı da doğrudur. Eleştirel düşünce, Wagnercilikten ve daha radikal biçimde de Schopenhauer'den kopuşu tamamlar ve doğrular elbette; aynı zamanda, Fransız ahlakçılarının (Vauvenargues, La Rochefoucauld, Pascal vs.) ve bilimsel eserlerin titiz okunmasının getirdiği ikili takviyeden de yararlanır. Dolayısıyla, *Ölümden Sonra Yayımlanan Yazılar*'ın 1873-1875 tarihli olanlarında doğa bilimleriyle ilgili notların bolca bulunduğunu ve 1874 yılında Nietzsche'nin Basel Üniversitesi kütüphanesinden fizikçi Boscovitch'in *Philosophia Naturalis*'ini almış olduğunu saptayabiliriz.

Fakat, tekrar edelim, bunlar her koşulda aynı olgunlaşmanın evreleridir ve asla üç farklı doktrinin sınırları boyunca ilerleyen bir ayrım söz konusu değildir. Bu tespiti doğrulayacak kanıtlar yok değildir. Öncelikle, süreklilik ilkesine dair Nietzsche'nin kendisi mutlak bir netlikle görüşlerini ifade etmiştir (ve yaşamının çok erken bir döneminde bunu yazmış olması çok aydınlatıcıdır): "24 yaşımda, insanın yaşamının en önemli bölümünü ardında bıraktığına inanıyorum; bu yaşama değer verecek şey daha sonra ortaya çıksa bile bu böyle. Gerçekten de, genç bir insan, tüm olay ve tüm deneyimlerin karakteristik özünü aşağı yukarı bu yaşa kadar çıkarmış olur: Böylece, kendine tipik özellikler taşıyan bir dünya yaratır ve bunun içinden de bir daha asla çıkmaz."[4] Bu ifadeyi, aynı kesin terimlerle,

4) 1864 yılında Basel Üniversitesi için kaleme aldığı özgeçmişine paralel olarak Nietzsche'nin kişisel düşünceleri, akt. R. Blunck, *F. Nietzsche. Enfance et jeunesse* içinde, çev.: Éva Sauser, Corrêa, Paris, Buchet-Chastel, 1955, s. 243.

Eğitimci Olarak Schopenhauer adlı incelemesinde de tekrarlamıştır. Ayrıca, "entelektüalist" denen ara evrenin nihai anlamını anlaşılır kılan şeyin yalnızca sürekliliğin dikkate alınması olduğunu, tarihselleştirici okumanınsa bu anlamı tamamen yok ettiğini belirtmek gerekir. Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'nın önsözünde açıkladığı gibi, eleştirinin temel amacı, "metafiziğin aşılması"nı gerçekleştirmekti; nitekim, son dönem araştırmalarının önemli bir bölümünü bu amaca adayacaktır. *Tragedyanın Doğuşu*'nun iskeletini oluşturan ve aynı dönemde kaleme aldığı geniş kapsamlı denemelere (krş. *Homeros'un Yarışması* ve *Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine*) egemen olan büyük temalara gelince, bunlar *son* dönem Nietzscheci fikirlerin en tipik olanlarının çekirdeğini oluşturur. Dolayısıyla, çıkan sonuç hiç kuşkuya yer vermeyecek kadar açıktır: Evet, Nietzsche'nin düşüncesinin dönüşüm geçirdiği kesindir, ama bu başkalaşımların ruhu, tutarlı ve bütünsel bir yorumlamadır.

İKİNCİ KISIM

NIETZSCHE'NİN FELSEFESİ

I. Bölüm

NİHİLİZM

Nihilizm ve dekadans. – Daha önce Jacobi, İvan Sergeyeviç Turgenyev, Dostoyevski ve Rus anarşistlerinde rastlanan ve Nietzsche'nin de Paul Bourget'den aldığı "nihilizm" terimi, Nietzsche'de, modern dünyanın etkisinde kaldığı ölümcül krizin özünü belirtmeye yarar: *Değerlerin evrensel olarak değerini yitirmesi*, insanlığa artık hiçbir şeyin anlamı olmadığı şeklindeki ümitsiz kesinliği dayatarak, onu *saçmanın* verdiği kaygı ve sıkıntının içine gömer.

Nihilizm, marazî bir fenomenin –*dekadans*– genelleşmesini onaylar. Bazı toplumsal tabakaların ve yeryüzünün bazı bölgelerinin dışına çıkmadığı sürece, dekadans, insan uygarlığını tehlikeye atmaz, ama tüm sınıfları, kurum ve halkları istila ettiğinde –Nietzsche'ye göre durum budur–, sonuç olarak insanlık fikriyle iç içe girdiğinde korkunç bir salgın, bir musibet halini alır (*Erk İstenci*, II, 129-13). "Deka-

dans"tan söz ederken, Nietzsche, bir anlamda, nihilizmin ortaya çıkışına yol açtığını düşündüğü varoluşsal koşulları saptamaya ve bir araya getirmeye çalışır. Nihilizm ifadesinin avantajı, dekadansı basit anlamda hastalığın eşanlamlısı olarak ele aldığımızda bu sözcüğe yüklemek zorunda kalacağımız biyolojik ya da tıbbi çok dar anlama karşı bizi uyanık kılmasıdır. Çünkü, Nietzsche dekadansı bir tür toplumsal hastalık olarak gördüğünde ve semptomlarını klinik hekimin sözdağarını kullanarak analiz ettiğinde bile, yaşamı bir erk istenci olarak gördüğü kendi felsefi kavrayışına göre daima teşhiste bulunmuş ve çareler tasarlamıştır. Sonuç olarak, Nietzsche, dekadansın genelleşmesini açıklamak için, zayıfların güçlüler üzerinde adım adım ele geçirdiği tahakkümü gözler önüne serdiğinde de, bu nitelemelere Nietzsche'de sahip oldukları *felsefi* anlamı iade etmek, yani onları tam da iki temel ve uzlaşmaz eğilimini belirttikleri erk istencine bağlamak gerekir. Güçlerin böylesine altüst oluşuyla ortaya çıkan paradoks –Freud da (başka hedeflerle) aynı kaygıyı duyacak ve dekadansı "uygarlığın huzursuzluğu" olarak görecektir–, burada, Nietzsche'ye göre, yaşamın en gizli doğasının felsefi yorumlanmasıyla ilgili bir felaketin söz konusu olduğunu doğrulamaktadır.

Dekadansın özelliği, öncelikle içgüdülerin zıvanadan çıkmasıdır. Yeniden bir denge kurabilmek için, dekadan kişi akla hitap eder ve mantığa sekterce imanla ahlaki buyruk kisvesi altında aklı bir despot haline getirir. Bu çare, dekadan kişinin temelde "tepkili" biri olarak kalmasını engellemez. Çünkü dekadans biçimlerin parçalanıp dağılmasına, özümseme ve sentez kapasitelerinin yitimine, istencin güçsüz

düşmesine, tutkuların kaotik olarak zincirinden boşanmasına yol açar: Dekadan kişi, harekete geçmek yerine, acılı anıları sürekli olarak kafasında evirip çevirir ve aşırı duyarlılığının kurbanı olarak yapay uyarıcılar içinde unutmanın sarhoşluğunu arar; o, güdülenimleri intikam isteğinden kaynaklanan insandır. Çünkü, "acı çeken kişi, kendi acısına intikamın balını merhem eder." (*Tan Kızıllığı*, 161). Böylece, dekadanların hıncı adalet kavramını saptırmış olur: "Onlar, 'ben haklıyım' dediklerinde, sanki daima 'intikamımı aldım' der gibidirler." (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 203).

Ama zayıflar dekadansı tüm insan uygarlığının hastalığı haline gelmesini sağlayacak kadar güçlülere de bulaştırmayı nasıl başardılar? Birçok araç kullanıldı. Bunların en etkilisi de eğitimin denetlenmesi oldu. Bu hile sayesinde dekadans tam anlamıyla bir hastalık okulu oldu. İnsanın ahlakını "iyileştirme" bayrağı altında kamufle edilen bu dekadans pedagojisi aslında insanı evcilleştirmeye çalışır; başka deyişle, enerjik ve tutkulu doğaları, çalışkan, uslu ve vasat sürü hayvanlarına dönüştürmeye çalışır. Bu sistematik evcilleştirmeyle görevli olanlar din adamları kastıdır. Bu kast, günah ideolojisiyle birlikte, gereken psikolojik araç gerece de sahip olmamış mıdır? Elbette. "Kendi ve başkaları karşısında zayıf, zararsız kılınmış insan, aşağılanmaya ve vasatlığa batmış, kendi zayıflığının bilincindeki insan, "günahkâr": işte arzulanan tip budur; ruha yapılan bazı cerrahi müdahaleler sayesinde *üretilebilen* de budur." (*Erk İstenci*, I, 187).

Tanrı'nın ölümü. – Nihilizmin istilası, dekadansın hükümranlığını üzerinde inşa ettiği ideolojinin çöküşü de-

mektir. Nihilizm, "Tanrı öldü" anlamına gelir; yani dekadansın hakimiyetini garanti eden ideal ve değerler bütünü, gizli temeli olan *hiçliği* ifade etmektedir.

Tanrı'nın ölümünün modern dünyada ateizmin gösterdiği gelişmelerle ilgili basit bir psiko-sosyolojik saptamaya asla denk düşmediği görülmektedir. Hegel tarafından *diyalektik* beğeniye uydurulmuş tema olan, Tanrı'nın ölümü ve dirilişi şeklindeki Hıristiyan temanın yeniden ele alınışı ise hiç değildir. Nietzsche Tanrı'nın ölümünü Zerdüşt'ünün ağzından duyurduğunda, modernitenin dünya çapındaki bir kriz içinde kökten hükümsüzlüğünü deneyimlediği ideolojinin anlam ve doğuşunu esinlemiş olan düşünmeler bütününü şoke edici bir ifadeyle özetlemeye çalışmaktadır.

Bundan böyle, modern *kaygı*, artık hedefsiz ve değersiz kaldığından kaçınılmaz saçmalıkta görünen bir yaşamın uçurumu karşısında duyulan kaygıdır: "*Yüksek değerler değersizleşiyor.* Amaç yok, 'niçin?' sorusu cevapsız." (*Erk İstenci*, II, 43). Ne var ki, özellikle saçmalık duygusu, filozofun *hiçliğin* açığa çıkması olarak gördüğü ve düşündüğü şeyin dolaysız duyumsal tecrübesidir: "Bir filozofun nihilist olabilmesi, tüm ideallerin ardında hiçliği bulmasındandır," der Nietzsche (*Tan Kızıllığı*, 159). Ama dikkat! Bu hiçlik, Varlığın karşısına çıkarılan mutlak olumsuzluk değildir; dirimsel yorumlamanın normalliğine gönderme yapan bir *değer* hiçliğidir. Ve Nietzsche ardından hemen şunu ekler: "Hatta hiçlik bile yoktur – yalnızca işe yaramaz olan, saçma, hastalıklı, yorgun olan; varlığın boşalmış maşrapası içindeki her çeşit tortu." (*Tan Kızıllığı*, 159).

Bu yüzden, böyle bir kriz bizi çaresizlik içine hapsetmez. Daha ziyade, dekadansın yükselmesini desteklemiş olan ideolojinin kökenlerini araştırmak zorunda kalırız; böylelikle de, sahici anlamda yaratıcı yaşamı kutlayabileceğimiz değerler icat edebiliriz: "Başlangıçta, sanki dünya değerini yitirmiş gibi gelir, en azından bizdeki *duygu* budur; bu anlamda, ama yalnızca bu anlamda, bizler karamsarız, ama diğer yandan, bilmem hangi yanıltıcı teselliyi eski tarzda terennüm etmektense bu değer dönüşümünü hiç itirazsız itiraf etme istencine de sahibiz. Bizi *yeni değerler* yaratmaya yöneltecek duyguyu bu olguda bile buluruz." (*Erk İstenci*, II, 125.)

Nietzsche burada bize ikili bir program çizer: Önce, modern nihilizmin sorumlusu olarak *idealizmi eleştirmek*, dolayısıyla "metafiziği aşmak"; daha sonra, dekadan insanlığın yerine üstinsanı geçirerek *tüm değerlerin dönüşümünü* gerçekleştirmek: "'*Bütün tanrılar öldü, artık tek isteğimiz Üstinsanın yaşaması*'; günün birinde, büyük öğle geldiğinde en yüce istencimiz bu olacak." (*Zerdüşt*, 175.)

Nihilizmin evreleri. – Yine de, nihilizmden bir çırpıda çıkamayız. Farklı evrelerden sabırla geçmeyi kabul etmemiz gerek. Eli kulağında olan mutlak felaketin, kurtarıcı aşmayı başlatacağı –tabii felsefe bunun koşullarını hazırlayabilirse!– temel ana ancak bu şekilde ulaşabiliriz! İşte, Nietzsche bize nihilizmin '*tarihi*'ni böyle aktarıyor.

Nihilizm, tiksintinin, öfkenin, özlemin karışımı olan, üstelik romantik '*spleen*'in de gömülüp gittiği yer olan ve Schopenhauer'in felsefesinde ayrıcalıklı bir spekülatif onay

bulan *karamsarlıkla* birlikte başlar. Schopenhauer felsefesi, acıyı argüman alarak teoride, varlık-olmayanın varlık üzerindeki üstünlüğünü ilan ederken pratikte de, Budist öğretiden taklit edilmiş bir çile aracılığıyla Yaşama İstenci'nin yok edilmesi çağrısında bulunur. Böylelikle, dekadansın en tehlikeli eğilimleriyle suç ortaklığını ifade etmiş olur; çünkü, der Nietzsche, "varlık-olmayanın varlık'tan daha değerli olup olmadığını kendimize sormak bile başlı başına bir hastalıktır, bir dekadans işaretidir." (*Erk İstenci*, II 41.)

Karamsarlık hiçlikle dürüstçe karşılaşmaya davet etmez, daha ziyade kaçamak dövüş arayışını teşvik eder. Bu nedenle, eski değerlerin gözden düştüğünü dikkate almakla birlikte, bu değerlerin ideal temellerinden kuşku duyup bu temelleri azletmeyi reddeden "*eksik nihilizm*"e varır. Eksik nihilizm Tanrı'nın yerine putlara tapınmayı koyar.

Dolayısıyla, Nietzsche, eleştirel bakışının keskinliği sayesinde, günümüzde acımasız yıkımlarına maruz kaldığımız bir modernitenin zararlarını öngörebilmiştir: Fanatizm, sektarizm, totalitarizm. Üçü de eksik nihilizmin kaçamaklarıdır!

Nietzsche iki cerahat odağı saptar. Birincisi dinsel geleneklerle "özgür düşünceliler" arasındaki mücadeledir. Gerçekten de, bu özgür düşünceliler, dinin yalanını def etmek için ihtiyaç duyulan namuslu ve cesur ateistler olamadıkları gibi, laikleşmiş Hıristiyanlar olarak kalmışlardır. Onların Hıristiyanlığın Tanrı'sını ortadan kaldırma gerekçesi, Hıristiyan ahlakı daha da sofuca korumaktır. Bu özgür düşünceliler Nietzsche'nin "ahlaksız" stratejisine karşı koyma riski taşıdıklarından Nietzsche onlara düşman muamelesi

yapar. Çünkü, diye tekrarlar, "Tanrı reddedildiğinde, ahlaka daha sıkı sıkıya sarılınır." (*Erk İstenci*, II 56.) Kantçı görev, müteveffa Tanrı'nın yerine geçer. Nietzsche'ye göre bir diğer tehditse sosyalist doktrinlerdir. Kuşkusuz, Nietzsche, Marx'ı asla okumamıştır; ne Marksist yazılarla ne de Avrupa'daki sosyalist hareketle ilişkisi olmuştur; dolayısıyla, sosyalizm üzerine yargılarını gayet ciddi bir süzgeçten geçirmek gerekir. Bununla birlikte, bu yargılar, nihilizm üzerine hayranlık verici akla yatkınlıkta bir düşünme sürecinden kaynaklandıklarından, sosyalizmi modernitenin mantığıyla gizli uzlaşmalardan kurtarmada, böylelikle yolunu şaşırdığı sapak ve açmazlardan çekip çıkarmada son derece etkili olurlar. Nietzsche özellikle tarihin ve ilerlemenin (nihilistçe) kutsanmasının olduğu kadar, kolektivist ve zorunlu mutluluk savunucusu kılığına bürünmüş olan devrimci ahlakçılığın tehlikelerini de gayet iyi görmüştür.

Eksik nihilizm bir geçiş evresinden başka bir şey değildir. Hiçliğin atılımına karşı konulamaz. "*Pasif nihilizm*" bir süre sonra kendini dayatır. Temelsizlik artık merkezi ve evrensel bir gerçeklik halini almıştır ve tüm eski değerleri bu dipsiz kuyu yutmuştur. Ama istençten tamamen feragat etmeye zekânın berraklığı eşlik eder. Yeni değerler yaratmak için istenci seferber etmek yerine geri çekilinir; evrensel boşluğu seyretmekten hoşlanılır; tersine dönmüş bir idealizm arzunun yatışmasına hizmet eder. "*Çirkinlik idealisti* nihilistin gözü anılarına sadakatsizdir; onları terk eder, bırakır yapraklarını döksünler; uzakta ve geçmişte kalmış şeylerin üzerine zayıflığın akıttığı bu pek soluk renklerden onları korumaz. Ve kendine karşı yapmayı ihmal ettiği şeyi in-

sanlığın tüm geçmişi karşısında da ihmal eder: Bu geçmişi de terk eder." (*Erk İstenci* II 43.)

Fakat, pasif nihilizmin kül yutmaz uyuşukluğu yanında, "*aktif nihilizm*"in kasten yıkıcı isyanının yükselmesine yetecek kadar enerji kendi başına varlığını sürdürür. En yabanıl ve en basiretli dekadanlar, değerlerin evrensel olarak etkisizleştirilmesi talebinde bulunurlar; eski ideallerin yıkımına tanık olmakla yetinmeyip bizzat kendileri bu değerleri kundaklarlar. Yokoluşun bayramı, terörizmin kudurganlığı onların son şansıdır. "Avrupa'nın (her sınıftan) *en sağlıksız* insan türü, bu nihilizmin kültür alanıdır [...]. Bu insanlar, yalnızca kendilerini pasifçe yok etmeyi değil, bu noktada anlamdan ve hedeften yoksun olan her şeyi de iradi olarak *yok etmeyi* –bu bir istilaç, kör öfke olsa bile– istemektedirler." (*Erk İstenci*, II 14.)

Şu ana dek geride bıraktığımız tüm nihilizm biçimlerinin ortak özelliği, Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan hiçlik karşısındaki teslimiyettir. Ama nihai evreyle birlikte nihilizmin sahiden aşılma umudu belirir. Çünkü artık olumlayıcı erk istenci devreye girer. Hiçliğe karşı yaşamı seçerek Tanrı'nın ölümüne kölece gözyaşı dökmektense değer yaratmaya karar vermiş olan erk istencidir bu. Bu açıdan düşünüldüğünde, bütün olarak nihilizm, insanlığın yeni ve güçlü kuvvetli ilerlemesinin zorunlu karşılığı olarak belirir. Yine de, böyle bir olumlayıcı istencin en ciddi ayıklama tarafından kışkırtılmaya, eğitilmeye, desteklenmeye ihtiyaç duyduğunu bilmek gerekir. Demek ki, artık "*klasik nihilizm*" ya da "*esritici nihilizm*"le karşı karşıyayız; burada, isteklerin sertliği dekadanları yaratıcılardan ayırt etmede denektaşı görevi görür

ve bu trajik ayıklama pedagojisi yoluyla, "modern ruhun *tüm* özelliklerine sahip olmakla birlikte, bu özellikleri sağlığa dönüştürme gücünde de olan insanlar" yaratılacaktır (*Erk İstenci*, II 377). Kısacası, "insanlığı kendini aşmaya zorlayabilmek için yönetmeli; kendini aşmasını sağlamalı ve bunu yaparken de, *insanlığı –katlanabilecek olanlar hariç– yok edecek doktrinler kullanılmalı*" (*Erk İstenci*, II 285).

Son İnsanın yaklaşışı. – Nietzsche'nin sözcüsü Zerdüşt inzivasını terk edip halka seslenmeye karar verdiğinde, söylemi tam da halkta istenç dirilmesi kışkırtmayı hedefler. Bu dirilme, nihilizmin ötesinde, üstinsana erişmeyi sağlayacaktır. Böyle bir söylem bu olumlayıcı erk istenci eğitimini gayet iyi açıklar; Nietzsche bu eğitimden "esritici nihilizm"in silahlarını hazırlamasını beklemektedir. Zerdüşt kendisini dinleyenlerde horgörünün kibrini kışkırtarak yaratıcı istidadı uyandırmaya çalışır. Horgörü, kişiyi utanç verici ve vasat olana benzeme kaygısıyla kendini aşmaya mecbur ettiğinden, yaratıcılığın en etkili uyarıcısı değil midir? "Dünyada en horgörülesi olan", "son insan"dır der Zerdüşt – bitkin düşmüş, değersizleşmiş ve köleleşmiş insan; Tanrı'nın ölümü felaketi karşısında, "mutluluk" bataklığında kokuşmuş bir yaşam sürmeyi tercih eden insan; kısacası, kahramanca dövüşmektense soysuzca haz almayı tercih ettiği için "uyanık" olduğuna inanan insan: "Yeryüzü iyice daralmış olacak, her şeyi küçümseyen Son İnsan'ın seke seke yürüdüğü görülecek. Yaprak bitinin soyu gibi onun hayvan soyunu da yok edemeyiz; Son İnsan en uzun süre yaşayacak olandır." (*Zerdüşt*, 61.) Bu mutluluğun reçetesi keş-

fedildi: Gerçekte çatışmaların, kavgaların, gerilimlerin –dolayısıyla aşmanın– kaynağı olan her şeyin titizlikle ve ustalıkla programlanmış tasfiyesi. İnsan varlığını keyif verici ve kesintisiz bir uyuklama haline, oyalayıcı bir sorumsuzluğa indirgemektir söz konusu olan. Pasif nihilizmin teknik ve reklamcı versiyonu olan modern "tüketim toplumu"nun idealini görürüz burada.

Halkın, Son İnsan'ın hedonist nihilizmini küçümsemek bir yana, çığlık çığlığa bunu istediğini ve üstinsan projesine ilgi göstermediğini Zerdüşt büyük üzüntüyle fark eder!

Nietzsche'nin basiretinin incelikli tanıklığı. Çünkü Nietzsche nihilizmi yenme görevinin yalnızca görmezden gelinmekle kalınmayacağı, kitlenin mutluluğunu kutsamayı, "*standing*"i putlaştırmayı ilke edinmiş modernitenin bunu açıkça sabote edeceği konusunda bizi bu masal aracılığıyla uyarmaktadır.

"Nihai mücadele" Marx'ın öngördüğü mücadele olmayacaktır; bu mücadelede trajik filozofla dünya çapındaki kitleselleşmenin nihilizmi karşı karşıya gelecektir.

II. Bölüm

METAFİZİĞİ AŞMAK

Modern nihilizm tüm Batı uygarlığının ideolojisi olarak kendini dayatmış olan bu "metafizik" düşüncenin doğrudan sonucudur. Gerçekten de, nihilist kriz içinde kendi temelinin yanıltıcılığını, "duyumüstü dünya" olarak hipostaslaşmış ve İdeal olanın tüm iğvasıyla donanmış katışıksız hiçliğini ortaya koyan, metafizik düşüncedir. Demek ki, nihilizmi yenmek için bu metafizik İdealizmden kesin olarak kurtulmak gerekir. Böyle bir kurtulma, Nietzsche'ye göre, "metafiziği aşma" görevidir; "aşmak" fiilineyse özellikle "erk istenci" kavramına içkin tüm anlamların toplandığı tipik olarak Nietzscheci bir anlam vermektedir. Bu içkin anlamlar şunlardır: Eleştirel düşünmenin *olumsuzluğu*, aşma edimi içinde ortaya çıkan *güç* ve son olarak da –tam anlamıyla *diyalektik* bir nüansla birlikte– aşma itkisinin aynı zamanda aşılan şeyin temel bir unsurunu da harekete geçirdiği, dolayısıyla sonucun sadece bir yıkım değil, *yüksek* bir hakikat üretimi de olduğu fikri.

"Metafizik" İdealizmin temel özelliklerini ayrıntılarıyla analiz edelim.

Ahlaki ikicilik. – Metafizik düşünce, gerçekliğin şu temel belirlenimini bilmezden gelmeye çalışır: *Karışım*. Bu karışım sayesinde, gerçek bir varlığı oluşturan çeşitli öğeler çözülmez bir şekilde birbirine bağlı yadsımalara ve olumlamalara tekabül ederler. Metafizik düşünceyse, tersine, bu suç ortaklığını parçalamaya çalışır, çünkü bu ortaklık hesapları altüst eder, kaygı verir ve en yüce değerlerin karşıdeğerlerle –örneğin tinin maddeyle ya da, daha isabetli bir örnek olarak, daimi varlıkla oluşun akışının– karışarak "kirlendiği" izlenimine yol açar. Bu son örneğe ilişkin zaten kestirip atmaktadır: Gerçekten varlık olan varlık oluş halinde olamaz; dolayısıyla kımıltısızdır ve değişimin gelgeçliğine teslim edilmiş dünyayla aynı anlaşılırlık alanına dahil değildir. Aynı şekilde, duyularla aklın uyumsuz olması, ancak zecr yoluyla işbirliği yaptıklarının ve her birinin kendi içinde ilgili olduğu gerçeklik biçiminin uyumsuz olduğunun kanıtıdır. Sonuç olarak, metafizik düşünce, deneyimlediğimiz dünyanın muğlaklığının, dönüşüm ve çeşitliliklerin aldatıcı bir görünüm olduğunu ve öte tarafta tamamen farklı bir örgütlenme tahayyül etmek gerektiğini, bu taraftaki uzlaşmaz öğelerin ayrışarak, biri fiilen gerçek ("yüksek değerler" sistemi), ötekiyse geçici yanılgı olan, ortadan kaldırılamaz iki sistem oluşturmak için asıl yakınlıklarına göre orada yeniden bir araya geleceğini bildirir. "Metafizikçilerin temel inancı, *değerlerin çatışıklığına olan inançtır.*" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 23.)

Bu ikiliği "ahlaki" olarak nitelendirmemizin nedeni, bu ikiliğin uygulanmayı tercih ettiği alanın Ahlak olduğunu vurgulamak değil yalnızca, dahası, ve daha temel olarak, dünyanın ahlakileştirici bir yorumundan doğmuş olduğunu da vurgulamaktır. Bu yoruma göre, iyilik kötülüğe mutlak olarak karşıdır, bunların doğalarının ve kökenlerinin ortak hiçbir yanı yoktur. Mevcut bağlantıları bir çürüme durumunu gösterir, bu durumun nedeni de etik-dinsel bir hata içinde aranmalıdır. "İyiliğin yalnızca iyilikten kaynaklanabileceğine, yalnızca iyilik üzerinde büyüyebileceğine inanan kimse ahlaki bakımdan bir fanatiktir," der Nietzsche (*Gezgin ve Gölgesi*, 269). Doğrudan ya da dolaylı olarak ıstırap, kaygı, değişim ve ölüme yol açan her şeyi –kısacası *olumsuzu*– "kötülük" terimiyle anlamak gerekir; oysa ki, iyilik, "kendi içinde zararlı, kötü, tehlikeli, muğlak hiçbir şey barındırmaması gereken bir ideali" belirtir (*Erk İstenci*, II 346).

İkici düşünme, her gerçeklik karşısında, olumluyla olumsuzu, değerle karşı-değeri ayırmaya çabalar ve böylece, en azından davranış kuralı olarak, el değmemiş ve kökensel bir hükümranlık ideali inşa ettiğini hayal eder. Bu arındırıcı ayrımın bedelini ödeyecek olansa elbette içgüdüler, tutkular, arzulardır: "İnsanın nefret etmesini, zarar vermesini, öfkelenmesini, intikam talep etmesini sağlayan içgüdülerini iğdiş etmesi istenir. Doğa karşıtı bu anlayış, bu durumda, tamamen iyi ya da tamamen kötü bir varlık (Tanrı, Tin, insan) şeklindeki ikilik fikrine denk düşer; tamamen iyi olmak tüm olumlu güç, niyet ve durumları bir araya getirir, ikinci durumdaysa tüm olumsuz güç, niyet ve durumlar bir araya getirilir" (*Erk İstenci*, I 128).

Bu ayrımın pratikte derhal unutulması, bu İdeal savunucusunun iyiliğin zaferini sağlamak için kötülüğün tüm kaynaklarını kullanmakta tereddüt etmemesi bir yana, Nietzsche, bunca aceleyle ve ikiyüzlülükle dışlanan olumsuzun her *yaratılışın* zorunlu mayası olduğunu da gösterir; bu olumsuz-kötülüğü ortadan kaldırmaya çabalamak, sonuç olarak, insanın kendini aşma yönündeki dirimsel ilkesini öldürmektir, insanı aşağılık ve güçsüz bir "sürü hayvanı"na indirgemektir. Erdem adına vaaz edilen mahkûmiyetlerin ardında yenilikçilere karşı kini, özerkliğe ve keşfe muktedir güzel bireysellik karşısında haset dolu kuşkuyu keşfetmekte gecikmeyiz: "Yeni olan, her koşulda, *kötüdür*, çünkü o fethetmek isteyendir, hudut-sınırları yıkmak, eski dindarlıkları yok etmek isteyendir; yalnızca eski olan, iyidir!" (*Şen Bilim*, 35.)

İkiciliğin yerine, Nietzsche, yapay olarak sertleştirilmiş uzlaşmazlıkları yeniden akışkanlaştıran ve gerçeğin hareketli sürekliliğini bitmek bilmez karışımlarla yeniden oluşturan yaradılışın kavranmasını koyar. Böylece, Hegelciliğe benzer bir yönelimi izlediğinin bilincindedir ve *Şen Bilim*'in beşinci kitabında (190) ve *Tan Kızıllığı*'nın (1886 tarihli) önsözünde Hegel'in diyalektiğini överek ondaki en sevdiği sezgilerden birini alkışlamaktadır: Geçirimsiz ve hareketsiz tözler diye bir şeyin olmadığı, her şeyin süreğen bir başkalaşım geçirdiği sezgisi. Ama, yine de, söz konusu olan, yalnızca bir yakınlıktır ve bu yakınlık Hegel'in yöntemleriyle Nietzsche'nin yöntemleri arasındaki çözümsüz ayrılıkların ifadesidir. "Sistem" emperyalizmiyle Tarih içinde aklın diyalektiğini gizliden gizliye destekleyen teodise [ilmi ilahi] gibi, Hegelci tüm-mantıkçılık da Nietzsche'nin

gözünde metafizik düşüncenin uğursuz ruhunu yansıtmaya devam etmektedir. Bu çekincelerle birlikte, gerçekliğin oluşumunda yadsımanın, daha doğrusu çelişkinin rolü üzerinde Nietzsche ile Hegel'in hemfikir olmaları ve "bölücü müdrike"nin pek hoşuna giden ikiciliği her ikisinin de reddetmesi, metinler bilinmediğinden ya da hınzırca bir karşıtlık yaratma zevkiyle sessizce geçiştirilirse, Nietzsche'nin felsefesi ciddi biçimde yara alır.

Duyulara ve duyumsallığa iftira. – Metafizik ikiciliğin tahribatı özellikle "fenomen" ve "gerçeklik" kavramlarını ele alışında görülür. (Hegel'in öğrettiği gibi) gerçekliğin özünün gerektirdiği tezahürü fenomenin içinde görmek yerine, fenomen sonuçta içi boş bir "görünüm"e indirgenene dek yıpratılır ya da değersizleştirilir, böylece, her türlü ilişkiden azade bir mutlak modeli üzerinde tahayyül edilen gerçekliğin parıltısı karşıtlık yoluyla biraz daha yükseltilmiş olur. Görünüm hiçliğe doğru kayarken, mutlak düzeyine yükseltilmiş gerçekse, ihlal edilemez yalnızlığı içinde, her türlü tezahürü küçümseyerek hüküm sürer. Yine de, bu kopuş, görünümün korkunç bir yanlış-yorumu değil midir? Bundan hiç kuşku yok; çünkü, karşılığını verir Nietzsche, "Görünüşünün özellikleri olmasa, herhangi bir varlık hakkında ne diyebilirim ki? Meçhul bir X'e takılıp çıkarılabilecek cansız bir maske elbette değil! Görünüş bana göre yaşamın ve eylemin ta kendisidir, görünüşten başka bir şey olmadığını, bunun yalnızca bir mezarlık ışığı, elflerin dansı olduğunu bana hissettirmek için kendisiyle bayağı dalga geçen yaşamın ta kendisidir." (*Şen Bilim*, 62.)

Eleştirinin sivri ucu, doğal olarak, "kavranabilir dünya" ile "duyumsal dünya" arasındaki ayrımın mihenk taşı olan, Kantçı ünlü "kendinde şey" teorisine yönelmiştir. Burada bile Nietzsche Hegel'in yardımını talep edebildiğine göre (çünkü Kantçı "kendinde şey" kavramını ustaca çürütmüştür Hegel), eleştirisinin kesinlikle akla uygunluğu garanti değil demektir. Bazı kavramların Kant'taki sunuluşları itirazlara çanak tutsa da, doktrin daha titizlikle incelendiğinde, bu sözde ayrılığın, fenomenle –sözcüğün en verimli anlamında– "numen", yani "düşünülmesi gereken şey" halini almış olan "kendinde şey" arasında kurulmuş bir dizi dolayımı ortaya çıkarmak amacıyla yok olup gittiği görülür. Ama yapılabilecek düzeltmeler ne olursa olsun, Nietzscheci polemik, Kantçı "kendinde şey" teorisinin arka planında duran önyargıya karşı geçerliliğini tümüyle korumaktadır. Çünkü, son tahlilde, genel olarak duyular karşısında hissedilen düşmanlık hâlâ bir koz olarak varlığını sürdürmektedir; bu düşmanlık tam da duyularla akıl arasındaki çatışmada, özellikle duyarlılıkla pratik akıl arasındaki, yani ahlaki yasayı buyuran akıl arasındaki mücadele biçiminde ifade bulur. İşte, yine ahlaki idealizm alanındayız.

Nietzsche'ye göre, Kant, Platon'la başlayan ve bilgi düzleminde bizi aldatmakla ve davranış düzleminde de yanlış yollara saptırmakla suçlanan duyularla bedene yönelik sistemli iftiraya teslim olmuş bir geleneği sürdürmektedir. Duyular ve beden bizim naif dünya tasarımımızın yanılsamalarından sorumlu değiller midir? Bizi bu dünyada egemen olan sonluluğa, acıya ve ölüme köle eden onlar değil mi?

"Gerçek dünya" ile "görünüşler"in uzlaşmaz ayrılığı, ruh ile beden arasındaki varoluşsal ayrımın ontolojik bağlantısını sağlar; bu bağlantıya, son tahlilde, kişinin ahlaki ve dinsel selametini sağlamak için ihtiyaç duyulur. Nietzsche, dekadansın özelliği olan idealist motivasyonları –oluş karşısında duyulan endişe, içgüdüler karşısında çekilen sıkıntı, insanı çabadan ve yaratıcılıktan muaf tutan bir dinginlik durumuna özlem– bu argümanın altında yeniden bularak kovar. Bu alana uygulandığında, metafiziği aşma yönündeki Nietzscheci davet, duyulara ve duyumsal olana itibarını yeniden kazandırmak anlamına gelecektir; bunu yapmak için de duyuları öz itibarıyla yaratıcı işlevleriyle, yani büyük bir biçim üretim atölyesi gibi, kısacası, yaşamın naif sanatçıları gibi düşünmek için ahlaklaştırıcı düşüncenin kötü niyetinden onları kurtarır.

"Varlık" masalı. – Nietzsche, "varlık dünyasını *ortadan kaldırarak filozofları aşma*"yı (*Werke* XVI § 585 A) görev edinir. Gerçekten de, Parmenides'ten bu yana ve Parmenidesçi bu yalın "varlık" doktrini Platonculuğun az çok kafa karıştırıcı yorumlamalarının etkisi altında kalan felsefenin, metafizik bir "ontoloji"nin açmazları içinde yolunu şaşırdığı kanısındadır. Bunun anlamı, felsefenin aşkın yüklemlerini kavramaya can attığı varlık (*on*) üzerine rasyonel bir söylem (*logos*) halini almasıdır; çünkü "varlık" konusunda ortaya çıkacak olan öznitelikler, karşılık olarak, duyumsal oluşu basit bir yanılsama düzeyine indirgeme ayrıcalığına sahip olacak duyumsallık-üstü bir temelin özünü belirleyeceklerdir.

Felsefenin kaçınılmaz biçimde güçsüz düşmesine yol açacak modern baştan savmalığa destek vermek istemiyorsak şu fikri unutmamak son derece önem taşımaktadır: "Varlık" kavramının Nietzscheci eleştirisi (bu nedenle tırnak içinde yazılmıştır), geleneksel ontoloji içindeki varlık anlayışını yok eder, ama felsefenin katışıksız özü içinde belirlenmesinde bu sözcüğün sahip olduğu ayrıcalığa asla zarar vermez (dolayısıyla, Varlık olarak –tercihen büyük harfle– yazmaya devam etmek gerekir). Nietzscheci metinlerde varlık teriminin metafizik ontolojideki İdeal'i ilgilendirmesine ya da Nietzsche'nin özgün söylemini hazırlamasına bağlı olarak büründüğü ikili uzlaşmaz değeri saptadığımızda bu durum kolaylıkla kanıtlanır. Burada, titizlikle uyulması gereken ikili bir düzey söz konusudur.

Nietzsche'nin hedef aldığı "varlık" üç temel belirlenim tarafından tanımlanabilir: *apaçıklık*, *tözsellik* ve *aşkınlık*.

Birinci yüklem –apaçıklık– Parmenides'in ünlü Varlık ve düşünce özdeşliğine dahildir. Bu özdeşlik, Nietzsche'ye göre, çeşitli felsefi okulların Varlığın anlaşılırlığını belirtmekte yararlandıkları tüm ifadelere yakından ya da uzaktan esin kaynağı olur. Bu ifadeler geniş bir yelpazeyi içerirler ve en iddialı rasyonalist savdan irrasyonelin pek sevdiği sezgici açıklamalara dek uzanırlar. Ama tüm bunların ortak özelliği, Varlığın tam bir apaçıklıkla düşünceye kendini gösterdiği bir Varlık ifşasının gerekliliğini ileri sürmeleridir. Diğer yandan, Nietzsche, Varlığın bir *anlam* tezahürü olmasına elbette karşı çıkmaz, çünkü Nietzsche aynı zamanda bir yorumlama olasılığı da kabul etmektedir; ama Parmenidesçi özdeşliğe ve bu özdeşliğin aldığı çeşitli biçimlere saldırarak, bilgiyi

nesnenin özneyle *özdeşleştirilmesi*, başka deyişle, Varlığın bilginin buyruklarına (dolaysız ya da ele geçirilmiş) *mutlak uyumu* olarak gören önyargıdan kopmaya çalışır. Ayrıca, Nietzsche bizi varlığın apaçık mevcudiyetine ve aklı, sezgiyi ya da tinin herhangi bir yeteneğini kışkırtanın bu mevcudiyet olduğuna duyulan inançtan da korur. Bu uyarıyla birlikte, Nietzsche'nin felsefesi alışıldık bütün etiketleri önceden reddeder ve bilgi sorununu yeni ve gayet vaatkâr bir alana yerleştirir: *yorumlayıcı* düşünce alanına.

Bu arada, rasyonalizm eleştirisi üzerinde duralım. Şöyle demektedir Nietzsche: "Şeylerle düşünce arasında uyum olmamasından kuşkulanıyorum. Çelişki ilkesinin mantıkta hüküm sürdüğü doğrudur, ama bu ilke, *belki de*, çeşitli ve karşıt nitelikte olan şeyler için geçerli değildir." (*Werke* IX 187.) Nietzsche'ye göre, insan aklının güçlerine bu aşırı güvenin kötü örneğini Sokrates vermiştir. Ama bu konuda Sokrates'in yaptığı, her filozofun gizli emelini yüksek sesle dile getirmekten başka bir şey değildir; çünkü "temel kavramların ve akıl kategorilerinin doğaları gereği metafizik kesinliklerin hükümranlığına ait oldukları inancından en zor kurtulanlar filozoflardır; onlar akla daima metafizik dünyanın bir parçası olarak inanırlar." (*Erk İstenci*, I 65.) Hegel'in sistemi de Nietzsche'nin saptamasının XIX. yüzyılın ortasında doğrulanmasıdır, çünkü bu sistem, aklın en içkin özüyle gerçeklik olduğu savından yola çıkarak, eski genel belleği Mantık Bilimi'ne indirger ve böylece rasyonaliteyi kendinde ve kendi için Mutlaklık haline getirir; rasyonalizmin diğer türleri üzerindeki bu üstünlükle birlikte, Hegelci Mutlak, diyalektik sayesinde, oluşun tümlüğünü ezeliyetiyle

bütünleştirir ve görünüşü öze, olumsalı zorunluluğa, tesadüfü yazgıya dönüştüren mükemmel bir makine olarak işler.

Ama sırası geldiğinde bilim de, özellikle rasyonalizmle olan temel bağlantıları nedeniyle –bu bağlantılar da bir anlamda Sokratesçiliğin bir mirasıdır–, Nietzscheci eleştiriden nasibini alır. Daha *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren, Nietzsche, bilime rehberlik etmesi istenen mantıksal iyimserlikle erk istenci felsefesini harekete geçirecek olan trajik dünya kavrayışı arasındaki radikal çatışmayı ifade etmek için Sokrates ile Dionysos'u birbirinin antitezi olarak görmüştür. Gerçekten de, bilim, yalnızca hakikatin *koşulsuz* değerine duyulan metafizik inanca dayanmakla kalmaz, hakikatin keşfini de *aklın* münhasıran uygulanışına tabi kılar; böylece, yorumlayıcı düşüncenin araştırdığı daha kökensel ve daha belirleyici bu hakikatlerin haklarını ahlaki bir önyargı altında boğduğunun farkına bile varmaz: "Örneğin, *doğal yasalar* derken, ahlaki yargılarımızı nasıl da saflıkla şeylere taşıyoruz!" diye şaşırır Nietzsche ve devam eder: "Hakikatin, yasanın, aklın vs. üstünlüğü şeklindeki *ahlaki amentümüzün bizim sözde bilimimizin tümünü* hangi noktada *yönettiğini* bu mutlak zıtlık yoluyla anlamak amacıyla, *tamamen farklı* bir yorumlama tarzını bir kez olsun denemekte yarar olabilir." (*Erk İstenci*, II 101.) Dolayısıyla, "bizim küçük insan aklımızın, o küçük kaba aklımızın sonunda hakkından gelebileceği bir 'doğru dünyası'na inanan" (*Şen Bilim*, 208) bu bilginlerin kendini beğenmişliklerini teşhir etmek acil bir gerekliliktir.

'Varlık'ın ikinci yüklemi –tözsellik– kendi içinde birçok belirlenimi bir araya getirir. Varlığı töz olarak tanımlamak,

onu *birlik*, *süreklilik* ve *özdeşlik* kategorileri altında düşünmek demektir. Gerçekten de, töz, Nietzsche'nin açıkladığı gibi, "biricik, mutlak, hareketsiz, hoşnut ve yok edilemez" (*Zerdüşt*, 185) bir varlıktır. 'Bir' kategorisinin dogmatik bir sertlikte uygulanışının sonucu, her biri dünyaya dair belli bir "bakış açısı"na denk düşen çeşitli bireyselliklerden oluşan dayanıksız ağı tözün otoritesi altında ezmek olur. Böylelikle, bilginin temel 'perspektivizmi' silinmiş olur ve evrensel bir bilgi kurgusu hiç direnişsiz yerleşerek hakikat tözsel Bir'e rehin bırakılır ve yorumlamaların çoğulluğu dışlanır. Diğer yandan, süreklilik kategorisi de oluşun gerçekliğini gözden düşürmeye yarar; dolayısıyla, diye sonuçlandırır Nietzsche, 'varlık' kalıcı töz olduğu ölçüde, "*varlığa inanç* yalnızca bir sonuç olarak ortaya çıkar: Sahici *primum mobile* [birincil güdü] oluşa inançsızlıktır, oluş karşısında güvensizliktir, oluşun tümüyle değersizleştirilmesidir." (*Werke* XVI § 585 A.) Özdeşlik kategorisine gelince, bu, metafizikçiyi özellikle ilgilendirir, çünkü 'varlığı' çelişkiden korumakta ve buna karşılık nafile görünümle yanılsamanın içinde en ufak çelişki barındıran her şeyi reddetmeyi sağlar. Varlık'la bağı sonsuza dek kopmuş duyumsal dünya budur işte! Bu üç etkileyici özniteliğin koalisyonu, böylece, töz kavramına metafizik ontolojinin temel bir kategorisi olma statüsü atfeder. Bu durumu eleştirel bir gözle analiz eden Nietzsche, Batı'nın tüm metafizik tarihini Parmenides'in varlığından Schelling'in Mutlak-özdeşlik kavramına dek –arada da, Platoncu İdealar doktrinini, Aristoteles'in '*ousia*'sını, Demokritos ile Epikuros'un atomculuğunu, Descartesçı '*res*'i, Spinozacı *Töz*'ü ve Kant'ın "kendinde Şey"ini ele alarak– özet-

ler. Modern nihilizm bu metafizik ontolojinin kendi kendini mahkûm etmesinden başka bir şey kesinlikle değildir, çünkü "sayelerinde dünyaya bir değer verdiğimiz '*erek*', '*birlik*', '*varlık*' kategorilerini dünyadan geri alıyoruz ve dünya *tüm değerini yitirmiş* gibi görünüyor." (*Erk İstenci*, II 47.)

'Varlık'a üçüncü yüklemini veren 'aşkın' kategorisinin işin içine girişi, sürekli olarak ontoloji teriminin önüne getirdiğimiz 'metafizik' nitelemesinin anlamına dair bizi aydınlatır. Kavranabilir dünyayla kendi içinde mevcut mutlak töz İdeali'nin psikolojik 'yansıtma' mekanizmasından kaynaklandığını vurgular: İnsan arzusunun talep ettiği tüm niteliklerle donanmış bir başka dünya kurgusunu *duyumsal dünyanın ötesine* ('meta-fizik', doğanın –*physis*– ötesi –*meta*– demektir) yerleştiren insan, kendi varlığının hakiki doğasına *yabancılaşır*; böylece, Nietzsche'nin ironik olarak "art-dünya sanrılısı" diye adlandırdığı şey olur. "İnsan," der Nietzsche, "kendi itkisini hakikate yansıtır; kendi 'hedef'ini, belli bir biçimde, kendi dışına yansıtarak onu bir '*varlık*' dünyası, metafizik bir dünya, '*kendinde şey*' yapmak ister." (*Werke* XVI § 552.)

Cogito eleştirisi. – 'Varlık' masalını beslemiş olan yanılsamalar, sapmış bir insan imgesini şekillendirmeye ve içerikle olduğu kadar yöntemle de ilgili tüm psikolojik araştırmayı yolundan saptırmaya katkıda bulunur.

İnsanın özünü ve dolayısıyla –insan ile 'varlık' arasında önceden yerleşmiş bir uyuma duyulan metafizik inanç sayesinde– bizi 'varlık'ın nihai hakikatlerine dek götürmesi gereken sarsılmaz rehberi *bilinç* olarak görmek temel yanılgıdır.

Gerçekteyse, bu şekilde, Ahlakın güvencesi olan bir Tanrı-Tin kavramından, yani *yabancılaşmış* insan imgesinin idealize edilmiş basit yansısından başka bir şeye varılmayacaktır! Demek ki, cogito ne ayrıcalıklı bir deneyim alanıdır ne de insan ile dünya üzerine felsefi bir soruşturmanın ölçütüdür. İçebakış ve düşünümsel bilinç "olgu"larının görünürdeki apaçıklığı, "*benin gözlemlenmesinde* [katı] *fenomenciliğin*" (*Erk İstenci*, I 63) varlığı kabul edilmek istendiği anda birden bire bulanır. Bu "fenomencilik" özellikle psişik olayları (bilincin içinde ve bilinç için) anlamlarını derhal teslim eden dolaysız veriler olarak kabul etmeyi engeller. Hakikat ise, tam tersine, psişik olayların bir *metin* oldukları yönündedir ve bu metni Dış Doğa'nın metniyle aynı önlem ve tereddütlerle deşifre etmeyi öğrenmek gerekir. Bu açıdan, sezgiye başvuru, (Bergson'un salık verdiği gibi) bilinçli bilginin alışıldık biçimlerinin titiz bir eleştirisinden kaynaklansa bile, yenilgiye mahkûmdur. Çünkü, diye tekrarlar Nietzsche, "başlangıçta tamamen dönüştürülmüş, sadeleştirilmiş, şematize edilmiş, yorumlanmış olmayan hiçbir şeyin *bilincine* varamayız." (*Erk İstenci*, I 64.)

Nietzsche'nin tartışması psikanalizin habercisidir. Psikanaliz de, bir sürü gözlem ve kanıtla birlikte, *bilinçdışı* kavramını gündeme getirecektir. Ama benzerlikler daha da öteye gider: Freud için olduğu gibi Nietzsche için de bilinçdışının özü itkilerden oluşmuştur (Nietzsche 'içgüdü' sözcüğünü kullanır). Buna karşılık, bu itkileri niteleyişinde ayrım iyice belirginleşir: Nietzsche'nin andığı erk istenci, Freud'un libido ve ölüm itkisi terimleriyle saptadığı şeyi tam olarak kapsamaz (ne var ki –inatçı bir yanlış anlamaya rağmen–

Nietzscheci yorumlama Adler'in doktrinindense Freud'a daha yakındır; oysa, Adler Nietzsche'ye bağlılığını açıkça belirmiştir). "Tüm bilinçli güdülerimiz," diye yazar Nietzsche, "yüzeydeki fenomenlerdir: İçgüdülerimizin ve ruh hallerimizin mücadelesi –erk için mücadele– bunların ardında cereyan eder." (*Defterler*, 138.)*

Cogito'nun eski otoritesi sarsılmış olduğundan, Nietzsche, ilave kavram ya da ilkelerin her birinin yapısökümünü yapmaya çabalar. Böylece, öncelikle, nedensel bağlantının, fiili bir gerçekliği ifade etmekten uzak olarak, gerçek psişik süreci kabaca basitleştiren bir açıklamadan başka bir şey olmadığını, birçok düzeyde kendini gösteren bir dinamiğin karmaşıklığı yerine, her olayın soyut bir hat üzerinde diğer olaylardan ayrıldığı bir 'durum' içinde kendini kristalize bulduğu zihinsel bir atomculukla bağlantılı ve tekboyutlu bir ilişki ikâme ettiğini gösterir. Psikofizyolojik paralellik de daha az tehlikeli bir açıklama değildir. Aynı zamanda, her türlü 'yeti' psikolojisinden de vazgeçmek gerekir. Bu kesin arınmanın bedelini ödeyecek olan özellikle 'istenç'tir. Schopenhauer'in tezlerine karşı (Spinoza derslerini hatırlayan) Nietzsche itiraz eder: Öncelikle, istenç dolaysız sezginin kavradığı bir 'olgu' asla değildir; ikincisi, doğru bir tümdengelimin sonucu da değildir, çünkü bir 'yeti' rolü üstlenmektedir ve 'güdülenim' kavramının koruyuculuğu altında eski bir doktrin olan psikolojik nedenselliğin

* Fransızca metinde *Posthumes* olarak belirtilen bu referans, Nietzsche'nin ölümünden sonra bulunmuş yazılarına göndermede bulunduğundan, anlaşılırlık sağlamak amacıyla kısaca *defterler* olarak belirtilmiştir. (ç.n.)

teminatı olmaktan başka bir işe yaramaz. Schopenhauer sisteminde temel önem taşıyan 'istemek' ile 'düşünmek' arasındaki ayrılığa kadar uzanmaması bir gözlem hatası değildir: Nietzsche, istemsel fenomeni yeniden incelerken –bu incelemeyi fenomeni betimlerken kesinliğine zarar vermemeyi dert edinen sonraki araştırmalar için bir tür model kabul eder– bu yaklaşımı kendine mal etmekten geri durmaz (krş. *Erk İstenci*, I 260-261 ve *Şen Bilim*, 106).

Sonuç olarak, birlik, nedensellik ve töz gibi dayanak kavramlarından artık yoksun kalmış olan merkezi 'özne' kavramı çöker. Çünkü özne her türlü psişik faaliyetin 'yaratıcısı' olarak gösterilen düşünen varlık ya da özdeşliğe ve kalıcılığa sahip olarak psişik olayların birliğini sağlayan ben değilse nedir ki? Nietzsche, böyle bir özneyi reddederek, 'cogito'dan *res cogitans* sonucunu çıkaran Kartezyen akıl yürütmeyi parçalar. Onun gözünde Descartes bu noktada dilin kurbanıdır; amacı tam da töz kavramını ortaya koymakken, en aldatıcı açıklamayla özneyi ifade eder: "Düşünce varsa 'düşünen' bir şey de olmalıdır demek, her edimin ardında eyleyen bir özne varsayan dilbilgisel alışkanlığımıza özgü bir ifade biçimidir." (*Erk İstenci*, I 81). Ama bu eleştiri dolaylı olarak Kant'a da isabet eder, çünkü, diye ekler Nietzsche, değişkenin sentetik birliğini sağlamak için aşkın bir *Düşünüyorum* dahil edebilmek, birliğin anlamı konusunda yanılmak demektir. Çünkü, "benim kendi içimde bir birlik olsa da, bu elbette benim bilinçli benliğimde, hissedişimde, isteyişimde ve düşünüşümde değildir; bu birlik başka yerdedir, kendini korumakla, tehlikeyi içine sindirmekle, ortadan kaldırmakla, göz kulak olmakla meşgul olan organiz-

mamın global bilgeliğindedir; benim bilinçli benliğim bunun aygıtından başka bir şey değildir." (*Erk İstenci*, II 185.) Nietzsche, burada, en cüretli yorumlamalarından birinin ana hatlarını çizer: Ben'in gasp ettiği birliğin kökeni '*beden*'dir. Dahası: Bu organik birlik, belki de, hiyerarşileşmesi mevcut haliyle bireyin birliği *anlamına gelen* birçok dirimsel kertenin işbirliğini ardında gizleyen basit bir türev fenomendir (krş. *Erk İstenci*, I 80-81).

İdealizm. – 'Varlık'ın yüklemleri sistemi ile 'cogito'nun sahte gerçekliklerinin altını kazıdığımızda, metafizik ontolojinin *özünü* keşfe yöneliriz; ve ancak o zaman –metafiziğin yıkıntılarını tüketen nihilizmden kurtularak– metafiziği aşma umudu taşıyabiliriz, çünkü buradaki koz radikaldir ve radikallik ilkelerin kendi içinde kavranmasını, öze nüfuz etmeyi gerektirir. Metafizik ontolojinin temelindeki İdealizmi ortaya çıkaran Nietzsche'nin önemli düşüncesi tam da bunu içermektedir: "Bizleri 'düşkırıklığına uğratan' şey yaşam değil, her türden 'arzulanır'lığa karşı gözlerimizin açılmış olmasıdır [...] 'idealizm' denen bu saçma duyguyu her an bastırmayı bilmediğimiz için kendimizi aşağılarız." (*Erk İstenci*, I 42.)

Nietzsche'nin aktardığı 'İdealizm' terimi, dış dünyanın kendinde bir gerçekliği olup olmadığı ya da bu dünyanın bizim ona dair tasarımlarımızın bütününe indirgenip indirgenemeyeceği şeklindeki felsefenin klasik sorunuyla (en azından doğrudan) ilgili değildir. Varlık ile İdeal'in birbirine karışması anlamına gelen, hem varoluşsal hem de spekülatif tavrı belirtir; başka deyişle, *Varlığın* en ateşli, en gizli ve en

inatçı *arzularımızla ille de uyum içinde olması gereken kutsanmış art-dünya olarak tanımlanmasıdır*. Çünkü İdeal, diye açıklar Nietzsche, "dileklerimize karşılık veren *bir dünya kurgusu*"dur (*Erk İstenci*, II 10). Buna bağlı olarak, Varlık, mutlak doğası gereği, İyi'dir ya da İyilikle bağlantılıdır. Ve Nietzsche Varlık ile İyi'nin özdeşlik ya da yakınlığının Platon'dan Hegel'e, hatta Schopenhauer'e dek (gerçekten de, Schopenhauer'de bu ilke baskındır, ama İdeal imkânsız kabul edildiğinden olumsuz biçimde yer alır ki bu itiraf Yaşama-İstenci'nin bir tür metafizik intiharına yol açar) tüm doktrinleri birbirine bağlayan kılavuz ip olduğunu saptamak için felsefe tarihine referansları çoğaltır. Hegelci Mutlak Tin teorisinin, (biliminkiler de dahil) her türden rasyonalizm gibi, İdeal postulatı üzerinde inşa edilmiş olduğunu görmek kolaydır; ama, çoğu zaman, bu İdeal takınağını bulup çıkarmak için çok büyük dikkat ve özen sergilemek gerekir, çünkü filozoflar İdeal'in varlığından kuşku duyulmamasını sağlayacak kamuflajları davet etmek için sabır, kurnazlık ve düzenbazlıkla davranırlar! Kantçılık buna kanıttır. Kantçılık yoluyla "eski ideale sapan bir yol açılmıştı, 'hakiki-dünya' kavramı, ahlakın dünyanın *özü* olduğu kavramı (olabilecek bu en berbat iki yanlış!) incelikli ve kurnazca bir kuşkuculuk sayesinde, kanıtlanabilir olmasa da, en azından çürütülmesi imkânsız olmuştu yeniden". (*Deccal*, 202).

İdealizm en etkili yardımcılarını özellikle ikilik yaratıcı bölünmede ve duyum-üstü aşkınlığın ilkesi olan yansıtmada bulur. Dolayısıyla, temel yüklemlerini ayrıntılarıyla analiz etmiş olduğumuz tözsel art-dünya olarak 'varlık' masalına varan ikili işleme esin kaynağı olan şey İdeal'dir. Ger-

çekten de, İdeal'in buyurganca ihtiyaç duyduğu şey nedir? Duyumsal gerçeklikle karışmanın yol açtığı kirlilikten korunmuş olmak; ayrıca, bu dünyadaki eksikliği ve yetersizliği acı ve endişe kaynağı olan tüm üstünlükleri toplamaktır. Peki, İdeal'e bu statüyü ikilikten ve metafizik yansıtmadan daha iyi ne sağlayabilir? Metafizik yansıtma ona sürekliliği, özdeşliği, mantıksallığı ve biricikliği mutlak anlamda sağlarken, ikilik değerlerin Manici karşıtlığının güvencesidir.

Ama metafizik ontolojinin özü olarak İdeal'in kesin belirleniminin kazancı, böyle bir bağlamda, *'hakikat ölçütü'*nün ne olacağını bulmaktır. Bu ölçüt, der Nietzsche, *'haz ve mutluluk'*tur, kısacası, Varlığın gerçekliği ile arzu arasındaki uyumdan kaynaklanan tatmindir. Ne ki, yararlı, hoş ve güven vericiyse 'doğru'dur. Hakikat hoşluk duygusuyla çakıştığından, özü içerisinde hakikat olasılığını koşullandıran şeyin yine Varlığın İdeal'le özdeşliği olduğu burada fark edilir. "İnsan 'hakikat' peşindedir: Ne kendini yalanlayabilen, ne aldatabilen, ne değiştirebilen bir dünya, *doğru* bir dünya – ıstırap çekilmeyen bir dünya; oysa, çelişki, yanılsama ve değişim, ıstırabın kaynaklarıdır! İnsan, olması gerektiği gibi bir dünyanın varlığından kuşku duymaz." (*Erk İstenci*, II 10.)

Burada söz konusu edilen haz ve mutluluk, tıpkı beklentisini bütünüyle karşıladıkları arzu gibi, yine de, belli bir yaşam tarzının özelliğidir: İdeolojisi Ahlak olan *zayıf ve dekadan yaşam*. İdealizm yaşamın özünü öyle az meşrulukla ifade eder ki erk istenci güçlülerin kendini göstermesi olarak yaşama karşı sertçe mücadele eder ve, tam da nihilist kriz

vesilesiyle, yaşamı ortadan kaldırmaya değilse de (daha ileride göreceğimiz gibi, erk istencinin doğası böyle bir aşırı çözüme izin vermez), en azından onu normal astlık konumuna –Efendiler karşısında kölelerin payına düşen konuma– indirgemeye can atar. Dolayısıyla, mücadele hem ideolojik hem de politik düzlemde eşzamanlı olarak sürdürülür ve Son İnsan ile üstinsan mitik figürleri arasındaki karşıtlıkta kendini gösterir. Aynı zamanda, açık seçik ve kesin bir Ahlak kavramı elde ederiz; öyle ki, ünlü Nietzscheci bildirgenin anlamını da sezmeye başlarız: (Nietzsche'nin etrafını çevreleyen alışıldık saçmalıklardan –özellikle Nietzsche'nin *her* ahlakı ortadan kaldırmak istediğine inanmaktan– uzak durarak) "iyinin ve kötünün ötesinde" felsefe yapmak. Metafizik ontolojinin İdealizmine destek olduğu ölçüde Nietzsche'nin mahkûm ettiği Ahlak, gerçekten de, Nietzsche'nin önemli ikili ifadesi uyarınca, "yarı yarıya ya da tümüyle başarısız kalmış, zavallı bir insan soyunun *korunması için gerekli koşullar* toplamı"dır (*Erk İstenci*, I 144), başka deyişle, "yaşamdan öç alma gizli niyetiyle –zaten pek başarılı bu niyetle– yönlendirilen dekadanların kişisel tepkisidir" (*Ecce Homo*, 174).

Tanrı'nın ahlakileştirilmesi. – Sonuç olarak, bu Ahlakın etkisi altında, İdeal'in renklerine bürünmüş "varlık" *Hıristiyan dininin Tanrısı* ile çakışır. Dolayısıyla, felsefe her zaman için kendini ya açıkça teolojiye göre ayarlar ya da –açıktan tabiyet itiraf edilebilir olmadığında– tek düşüncesi teolojinin dogmalarına uymak olur; felsefi kavramlardaki soyutlama zaten bağımlılığın sürmesini teşvik etmektedir,

çünkü bu soyutlama dinsel imanın anahtar sözcüklerinin laik dile tercümesi olarak kolaylıkla görülebilir. Sonuçta, ahlaki temelleri korumak yeterliydi. Ama bu ihtiyat ancak modern dönemde, Aydınlanma çağının dine yönelttiği ters ve acı sözlerden sonra geçerli oldu. Bundan önce, Varlığın İdealle özdeşleştirilmesini teşvik edici değer ve yöntemleri *kutsallaştırmakta* tereddüt gösterilmediği gibi, Varlığın kavranabilirliğinin ve iyiliğinin temeli olarak Tanrı'nın müdahale etmesini sağlamakta da tereddüt gösterilmiyordu. Nietzsche, metafizik ontolojinin alışıldık taktiğini şöyle özetler: "Platon'a göre bizler iyiliğin dünyası olan kavranabilir bir dünyanın eski sakinleriyiz, dolayısıyla, bu dönemin mirasına bağlıyız: İyilikten doğan ve iyi olan her şeye yönelten (bizi bir anlamda "geriye" götüren) diyalektik tanrısallık. Descartes da, şeylerin yaratıcısı, *iyi* bir Tanrı'ya inanan Hıristiyan ve ahlaklı bir düşüncede, duygularımızın yargısını bize garanti edenin Tanrı'nın doğruluğu olduğu temel bilgisine sahipti. Duyularımıza ve aklımıza dinsel bir onay ve garanti bahşedilmesi dışında, varoluşa güvenme hakkını nereden alırız?" (*Erk İstenci*, I 68-69.) Varoluşsal tavır açısından, Nietzsche'ye göre, metafizik ontoloji doktrinlerinin ve Hıristiyan dininin kökeninde aynı motivasyonların –ya da, Nietzscheci söz dağarına göre, aynı "tür" insan kişiliklerine denk düşen aynı "içgüdü"lerin– olduğu açıktır. "Bunlar *kaygı* tehlikesiyle karşı karşıya olma ve ahlaka tabi kılınma içgüdüleridir; bu içgüdüler, başlarında *mutlak bir efendi*, sevgi dolu ve doğru sözlü bir varlık olsun isterler; kısacası, idealistlerde bu ihtiyaç köle ruhlardan doğmuş, dinsel ve ahlaki bir ihtiyaçtır." (*Erk İstenci*, II 188.)

Yine de, Nietzsche'nin ateizmi savunduğu sonucuna varabilir miyiz? Bu soruya kesin olarak olumlu bir cevap vermek, Nietzscheci düşünceye en can sıkıcı zararları vermeye yol açar; çünkü Nietzscheci düşünce, başka konularda olduğu gibi bu konuda da, yalnızca *nüanslarla* yaşar ve yüzeysel zekâların pek hoşlandığı katı alternatifleri reddetmeyi bir şeref sorunu yapar. Tartışmanın ayrıntısına girmeden,[1] Nietzscheci düşüncenin bu konudaki çeşitli yönelimleri, metinlerin sıkı sıkıya onayladığı aşağıdaki bazı fikirleri hatırlayarak saptanabilir.

İlk olarak, metafizik İdeal'in yıkılması, resmi Hıristiyanlığın tüm duvarlarını çökertir. Daha doğrusu, "Tanrı'nın ölümü", ahlaki Tanrı anlayışının geçersiz kaldığı anlamına gelir. Bu da, sonuç olarak, sorgulamayı hiç çekinmeden iyiliğin ve kötülüğün ötesine yerleştirmek zorunda bırakır; erdemin ve güvenliğin ilkesi olan doğrucu Tanrı görüntüsünü dinden söküp alır. Dolayısıyla, bu tavır, pek ateşli olduğundan genellikle yergi üslubu taşıyan bir polemik ışığında, ister Protestan ister Katolik olsun, kiliseler geleneğinin temsilcisi olan pedagoji ve zihniyetin, alışkanlık ve zevklerin teşhiri anlamına gelir (krş. örneğin *Ahlakın Soykütüğü* § 22). Bu saldırgan çizgide, Nietzsche, ilk Hıristiyan cemaati ve kilise babalarını şarlatanlıkla ve namussuzca aptallıkla damgalamakta tereddüt etmez. Sonuç, ruhbanların Hıristiyanlığı ile Nietzsche'nin "dogmalar, ibadet, ra-

1) Krş. E. Blondel, *Nietzsche: le cinquième évangile?* ve P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1974 (aynı yazardan *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Éd. de Brouwer, 1975).

hipler, kilise ve teoloji karşısında tam bir ilgisizlik" olduğunu ileri sürdüğü "gerçek" Hıristiyanlık arasındaki belirgin ayrımdır (*Werke* XV § 159). Ama Nietzsche, kişisel olarak, bu gerçek Hıristiyanlıktan yana görüş belirtmez; çünkü bu, gerçekten de, İsa'ya dair net bir yargıda bulunmayı gerektirir; oysa, bu açıdan Nietzsche'nin yargıları aşikâr bir sempatiye rağmen muğlak kalmaktadır (üstelik bu sempati delilik krizi vesilesiyle patlak verecek bilinçdışı bir özdeşleşmeyle de beslenecektir; Nietzsche, bu dönemde, kendi adıyla yazdığı pusulalarını, çok açınlayıcı bir şekilde, "Çarmıha Gerilmiş" diye imzalayacaktır). İsa'nın kişiliğinin ve İncil'inin bazı yanlarından etkilenmiştir, ama varoluş sorununun çözümünü açıkça bir başka yönde aramaktadır.

Bu arayış onu modern ateistlerin geveze ve övüngen kalabalığının itişip kakıştığı kamusal alana asla yöneltmez. Nietzsche, kavrayışlı bakışı sayesinde, eski İdeal'in ayakçıları olduklarını derhal anladığı bu "özgür düşünceliler"in ruh vasatlığını damgalayacak kadar sert sözcüklere sahip değildi: "Bugüne dek Avrupa'nın ve Amerika'nın özgür düşünceliler soyundan daha uzak kimse olmadı bana. İflah olmaz mankafalar, modern fikrin kuklaları... Onların herhangi bir düşmanından bin kez daha fazla onlarla bozuk aram. Onlar da insanlığı 'iyileştirme' derdinde değiller mi? Kendi imgelerine göre mi 'iyileştirecekler' insanlığı? Eğer anlamaya muktedir olsalardı, bana, benim olmak istediğim şeye ölümüne bir savaş ilan ederlerdi – onların hepsi de 'ideal'e inanır" (*Ecce Homo*, 99). Nietzsche'nin sert eleştirisinin bir sekti hedef aldığını düşünüyormuş gibi yaparak beterinden sakınmaya ikiyüzlüce çalışmayalım! Aslında, Nietz-

sche, az çok cilveli modern bayraklar ardına gizlenmiş ahlaki İdealizmin tüm çeşitlerinin –ilerlemeye, bilime, eşitlikçi sosyalizme inanç (listeyi yakın dönem etiketleriyle tamamlamayı unutmayalım!)– peşine düşerek bu kalleşliği zaten öngörmüştü.

Sonuç itibarıyla, Nietzsche'de, mitik *Dionysos* figürüyle birlikte, elbette yeni bir din değil, ama belki de yeni bir dindarlık, Kutsalın yeni bir kavranışı ortaya çıkar. Nietzscheci kehanetin ufkunda muammanın yükselişini gözlemleyebilmek için dogmatikleştirmeden kaçınalım: "Tanrı'nın kendiliğinden çözüldüğünü söylüyorsunuz, ama bu deri değiştirmeden başka bir şey değil: Tanrı ahlaki üstderisinden soyunuyor. Birazdan onunla yeniden karşılaşacaksınız – iyinin ve kötünün ötesinde." (*Erk İstenci*, II 329.)

III. Bölüm

YORUMLAMA VE HAKİKAT

Metin ve kaos. – Felsefe metafizik dogmatizm kıskacını gevşetir gevşetmez, Varlık ile düşüncenin özdeşliği yönündeki iddialı savın yerine, bir o kadar aşırı olan, düşüncenin Varlığa her türden katılımının inkârını koyarak kuşkuculuğun tuzağına düşme riski taşır. Bu açıdan, Nietzscheci düşünmenin temel önemi bu tuzaktan kaçabilmesidir; sadece ustalık sayesinde değil, bilginin kavramlarını ve yöntemlerini öylesine radikalce kullanarak bunu yapar ki alternatifini ilkesel düzeyde bile yok eder. Nietzscheci düşünmenin bu özgürlüğü borçlu olduğu tema –daha önceden duyurulmuş olan– *yorumlama* temasıdır. Bu büyük fikrin verimliliği Nietzsche'nin eserinin çok ötesine dek uzanır.

Dolayısıyla, Nietzsche'de rastlanan kuşkucu ifadeler, tam da yorumlama gibi, yalnızca bilginin uygulanabileceği sınırları belirlemeyi hedeflemektedir: Metafizik ontolojinin boş iddialarını engelleyen, soruşturmanın eşiğindeki sınırlarla atılım yapan yorumlamanın mutlak bir bilgi bi-

çimine doğru yeniden kaymasını engelleyecek sınırlar. Yorumlama, böylece, bu atik, ateşli ve köküne kadar kullanılabilir bilgi olur; gerçek dünyanın keşfi için gereken, sürekli dönüşüm halindeki bu bilgidir; çünkü "bizim dünyamız daha ziyade belirsizliktir, değişendir, değişkendir, muğlaktır; belki de tehlikeli bir dünyadır; basit, hareketsiz, öngörülebilir ve sabit olandan, sürü ihtiyaçlarının ve sürü kaygılarının mirasçısı olan önceki filozofların baş tacı yaptıkları her şeyden elbette daha tehlikelidir" (*Erk İstenci*, II 369).

Yorumlama iki temel kavrama göre yapılanır: 'Metin' ve 'kaos'. Bunlar, 'perspektivizm' ve 'değer' kavramlarına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bunların birbirine bağlanma düzeni yöntembilim için ve Nietzsche'nin tüm felsefesinin anlamı için temel önemdedir. Kaosu öne çıkarırsak metin yok olur, geride öznel kanaatlerden oluşan bir toz bulutu kalır yalnızca. Nietzscheci anlayış, referansların bütünsel incelenişinin kanıtladığı gibi, hayal mahsulü olduğu kadar iflasa mahkûm da olan bu sunuma isyan eder; kaos kavramını yorumlama hareketinin *tanımsız* özelliğini düşünmek için *sınır kavram* olarak ele almayı gerektirir; yoksa asla 'metin' kavramını dinamitlemeye yönelik bir infilak kategorisi olarak değil. Nietzsche'nin belirttiği gibi, "esrarengiz ve *henüz deşifre edilmemiş* ama anlamı giderek daha fazla malum olan metin" (*Erk İstenci*, II 141) karşısındayız. Özellikle 'giderek' kelimesi, 'kaos'un yakınlığının kendini gösterdiği, hep uzaklaşmakta olan sınırın saptanmasıdır.

Dolayısıyla, yorumlama faaliyeti ister istemez bir metne dayanır; bu metin bir öznellik tezahürü değil (idealistler gibi metni yorumlamanın içinde yok etmeye asla kalkışma-

yalım), kendine özgü bir dayanıklılığa sahip, fiilen gerçek bir dünyadır. Nietzsche, "*[bu dünyanın] gerçekliğini oluşturan* nitelikler"i sayma imkânına sahiptir. Bunlar, "değişim, oluş, çokluk, karşıtlık, çelişki ve savaş"tır (*Erk İstenci*, I 105). Nietzsche, gerçekliği yanılsamadan ayırmak için ölçü olarak kullandığı ve diğer yorumcuların onayını kazanmak için de kanıt olarak yararlandığı yadsınmaz bir referans terimine sahip olmasaydı, metafizik ontolojiye onu uydurma diye damgalayarak saldırabilir miydi? Sarsılmaz gerçeklikteki böyle bir metin olmasaydı, asla uzlaşmayacak kanaatleri bitmez tükenmez biçimde çatıştırmaya mahkûm olurduk ve özellikle her eleştiri de her türlü enformatif içerikten yoksun olan özel bir tutku boşalımından başka bir şey olmazdı. "Tüm değerlerin dönüşümü"nü hazırlamaya kalkışarak gücü güçsüzlükten ayırt etmek de söz konusu olamazdı. Nietzsche alt ile üst arasındaki farklılığı saptamasını ve yeni bir hiyerarşileşme savunmasını sağlayan ölçütü nerede bulabilirdi? Evet, elbette, yorumlamanın ruhu "şeyleri oldukları gibi tanımayı istemek"tir (*Werke* XII 127).

Ama, metnin mevcudiyeti yalnızca yorumlamanın *içinde* olduğundan, metin tam da '*fenomenal bağıntı*'yı, yani gerçek Varlık'ın *tezahürü* olan bir bağıntıyı oluşturduğundan, Nietzsche'nin böylece metne atfettiği gerçeklik kendinde var olan bir tözün gerçekliği değil midir? Ayrıca, bu tezahüre pratikte dolaysız ve tek anlamlı bir apaçıklık asla nüfuz etmiş değildir. Sonuç olarak, sezgi yardımıyla öze ulaşma şeklindeki ham hayale dayalı umudu bir yana bırakalım! Bu, tümdengelimci mantıktan daha güvenilir değildir ve Nietzsche'nin "mantığa kesin olarak denk düşen *hiçbir* şey

gerçeklikte olup bitmez" (*Erk İstenci*, I 69) deyişi doğruysa, akıl yürütmeleri az çok biçimsel temrinler olarak kalır. Demek ki, bilgi "düzenleyici hipotezler" (*Werke* XIV 322) temelinde işleyen ve fenomenleri gerekçeler ve kanıtlarla açıklamaktansa "betimleme"ye çalışan bir *deneme* (*Versuch*) biçiminde, titiz ve sabırlı bir şifre çözme işlemi olmakla yetinmelidir.

Metin bitip tükenmez: "Aynı metin sayısız yoruma imkân tanır: doğru yorum yoktur." (*Werke* XIII 69.) Metnin ortaya attığı ve hakikati tekelci ve sekter bir okuma içine kapatmayı engelleyen anlamların aşırı bolluğu ve sürekli değişmeleri nedeniyle metnin bulanık ve karışık niteliğini Nietzsche 'kaos' kavramıyla düşünmeye çalışır. "Dünyanın özelliği," der, "ezeli bir kaos özelliği"dir (*Şen Bilim*, 95). Kaos, bir bilim oluşturmak isteyen, sistem ya da dogma olmak isteyen her yorumun çaresiz yenilgisine işaret eder; her şeyi açıklamaya duyulan yoğun isteğin sonunda metni tamamen okunmaz kıldığı ufkun sınırıdır. Çünkü, "şeylerin güzelliğinin, 'değer'inin ortaya çıkması için bakışta belli bir belirsizlik gerekir, her şeyi basitleştirme yönünde belli bir istenç gerekir; çünkü bunlar, kendi içlerinde, *ne olduğu belirsiz* şeylerdir." (*Erk İstenci*, II 45.)

Demek ki, yorumlama sorunu bir *uygunluk* sorunudur. Metnin bize deşifre edilecek figürler ve harfler sunması için uygun mesafeyi bulmak gerekir; deşifre etme, her koşulda, yaklaşık ve belirsiz olmaya mahkûmdur, öyle ki, anlamların anlaşılmaz olduğunu, hatta "kaos"a gömülerek silinip gittiğini görme tehdidi asla uzaklaştırılamamış kalır. Yine de, metin varlığını sürdürür; ve Nietzsche buna öyle ikna ol-

muştur ki metnin kesin bir "*filolojisi*" olarak adlandırılmaya layık bir bilgi yönteminin kurallarını belirtir. Artık, gerçekten de, "olgular" ile "yorumlamalar"ı birbirinden ayırmayı, başka deyişle boş inançların gerçek anlamları karartmasına izin vermemeyi öğrenmek gerektiğini ileri sürmeye kadar varır. "Burada filolojiden benim anladığım, çok genel bir anlam içinde, iyi okuma sanatıdır – olguları yorumlamalarla bozmadan, anlama arzusu içinde önlemi, sabrı ve kesinliği *yitirmeden* ayırt etmeyi bilmektir." (*Deccal*, 256.)

Perspektivizm. – Dünya metninin bir muamma payı taşımasının ve aydınlatma çabasının karşısına sürekli olarak kaosun meydan okumasının çıkarılmasının nedeni, aynı zamanda, bilginin daima *çoğulcu* olması ve "bakış açıları"nın çoğulluğunun –Nietzsche'nin söz dağarında "perspektivizm"in– tek bir yorumun galebe çalmasını sağlayan tümleştirmeyi engellemesidir. Nietzsche, tümlük fantazmasına –bu "Tanrı gölgesi"ne– karşı mücadele etmekten bıkıp usanmaz. "*Bütün*'den, Birlik'ten, her türlü güçten, her türlü mutlaktan kurtulmak bence önemlidir; bunu yüce merci olarak ele almaktan, 'Tanrı' olarak adlandırmaktan kaçınamayız. Evreni un ufak etmeli, *Bütün*'e saygıyı yitirmeliyiz." (*Erk İstenci*, II 153.) Demek ki, Varlık bir ilişkiler akışından oluştuğu gibi, dahası bu ilişkiler de çok sayıda 'merkez'den yola çıkarak üstlenilmiştir, ki bu 'merkez'lerin her biri bu dünyaya açtığı perspektife bağlı olarak dünyanın bazı yanlarını açığa çıkarır. Böylece, dünya metninde deşifre edilen anlamlar, her merkezi oluşturanın gerçeklik olduğu şeklindeki –daima tikel olmakla birlikte– değişen anlayışı

ifade ederler; öyle ki, bu anlamlar metnin mevcut halini –bu metnin kuraldışı, hızla çoğalan ve çelişik olarak içerdiği şeylerle birlikte– üretmek için kesişirler, üst üste binerler ve karışırlar. Çizgilerin sonunda sertleştiğine, toplaşmaların belirginlik kazandığına kuşku yoktur; öyle ki, bazı yorumlamalar *başat* hal alır, ama bu örgütlenmeler tümleştirici sentezin oluşmasını sağlayan Bir'in dışlanmasına izin vermezler. Bu temel noktada Nietzsche'nin Hegel'le uzlaşmazlığı yok edilemez: Nietzsche'de çeşitli perspektifler Mutlağın diyalektik oluşunu programlamakta asla 'dolayım' rolü oynamazlar! Nietzscheci çoğulculuk, bireylerin çokluğu içinde, Bütün'ün yabancılaştığı diyalektik bir dolaşım içinde asla ortadan kalkmış değildir; bu çoğulculuk gerçekliğin *temel* bir belirlenimidir; bu belirlenimin iletişimleri, birliktelikleri ve çatışmaları idare ettiğine kuşku yoktur, yoksa her perspektif kendi içine hapsolur ve otomatik olarak mutlak haline yükseltilir; ama bu belirlenim tepeden bakışın Birliği'ni tehlikeli bir kurgu olarak ortaya çıkarır, çünkü "'her şeyi anlamak' demek, tüm perspektif ilişkilerini ortadan kaldırmak demektir, hiçbir şey anlamamak demektir, anlamanın özünü anlamamaktır." (*Erk İstenci*, II 146.) Bilmek yalnızca yorumlayıcı olarak mümkündür ve yorumlama da yalnızca *çoğul olarak* vardır!

Değerler. – Şimdi de sahneye temel bir kavram olan *değer* kavramı girmezse, yorumlama yapılarının analizi eksik kalır. Gerçekten de, metni yorumlama işleminde *yaratıcı inisiyatife*, yorumcunun (bugünkü deyişle) *projesine* vurgu yapmakla bu değer kavramı yükümlüdür. Dolayısıyla, değer

kavramı, tipik olarak Nietzscheci olan "erk istenci" genel temasıyla beklenen birleşmeyi sağlar.

Metnin tam anlamıyla tezahür ettiği ilişki, metnin imgelerini ve hareketli anlamlarını pasifçe 'yansıtmak'la kendini sınırlayan bir yorumcunun *yol açtığı* ilişki değildir; bu ilişki her bir "yorumlama merkezi"nin özgün faaliyeti sayesinde şekillenir ve, dolayısıyla, bir anlamda, bir *üretimdir*; daha doğrusu, *biçimlerin* bir *yapımıdır*; öyle ki, anlam, Nietzsche'ye göre, daima bir biçimlenmenin sonucudur – anlatımsal bir konfigürasyondur. "İnsan biçim ve ritim yaratıcısıdır; biçimlerin ve tiplerin icadı kadar hoşuna giden hiçbir şey yoktur, hiçbir şeyi yapmaya bu kadar alışkın değildir." (*Defterler*, 134.) Erk istenci temasının harekete geçirdiği ve Nietzsche'nin yorumlama merkezlerini "tahakküm simgeleri" (*Herrschaftsgebilde*) adıyla belirtmesini sağlayan egemenlik, ilhak ve komutanlık fikirlerini buna eklemeyi unutmasak bile, burada *buyurgan* yorumlamadan, yani yargıyı –örneğin– otoriter karar modeline bağlayan yorumlamadan söz etmekte tereddüt edilmeyecektir. "Başlangıçta," diye açıklar Nietzsche, "yargı yalnızca 'bu ve şu doğrudur' anlamına gelmekle kalmaz, dahası, 'şu ya da bu biçimde doğru olsun istiyorum' anlamına da gelir." (*Defterler*, 131.) Sonuç olarak, "*bilgi içgüdüsü* denen şeyi *sahiplenme ve fetih* içgüdüsüne indirgemek gerekir." (*Erk İstenci*, I 365.)

Oysa, bu buyurgan biçimlendirme, dünyayı böyle yorumlayan varlığın arzu, çıkar ve duygularının da ister istemez taşıyıcısıdır. Anlam-biçim, kelimenin tam anlamıyla bir 'değer' olma niteliğini buradan alır; çünkü değer bir anlamı benim için yararlı olarak, dolayısıyla arzulanabilir olarak

niteler. *Anlamak değerlendirmektir*; başka deyişle, dünyayı bir varlığın varoluşsal katılımının tekilliğini ifade etmesini sağlayan değerlerin perspektivizmine göre örgütlemektir. "Canlı varlıklarda yaratıcı güç hangisidir? Her bir kişinin 'dış dünya'sını oluşturan şeyin bir değer yargıları toplamını temsil ediyor olmasıdır; yeşil, mavi, kırmızı, sert ve yumuşak kalıtımsal *değer yargılarıdır* ve *bu yargıların işaretidir*." (*Erk İstenci*, I 226.) En ilkel organizmalarda rastlanan, yaşamın kurallara bu kendiliğinden uygunluğu [normativitesi], insanın entelektüel işlemleri düzeyinde yankı bulur, çünkü insan "en üstün değer biçici hayvan"dır (*Ahlakın Soykütüğü*, 82-83). Ve Nietzsche tüm kanıtlamasını şu kesin tanım içinde özetler: "'Değer'in bakış açısı, oluşun içindeki, nisbi süreli karmaşık varlıklar için *koruma ve büyüme koşulları* tahayyül etmekten ibarettir." (*Erk İstenci*, I 218.)

Bu durumda, bu açıdan ele alınan değerin *hakikat* kavramının belli bir belirlenimiyle çakıştığını itiraf etmemek mümkün mü? Evet, bu çakışma olur. Gerçeği herhangi bir egemenlik-merkezinin değerlendirmelerine uygun olarak örgütleyen bir yorumlama faaliyetinin bağlantısı olarak değer, *doğru-kabul-edileni* sabitler; ve kurala uygunluk [normativite] ilkesi *yaşam için yararlılık* olduğundan, değer kavramı benim Nietzscheci "pragmatizm" olarak adlandırdığım şeyin ekseni olur; böylece, biçimlendirme olarak yorumlama teması ile yararlı-hakikat olarak değer teması arasındaki Nietzscheci bilgi teorisinin temel içerimini sergilemeye çalışır. Böyle bir dirimsel pragmatizm Nietzsche'nin kendisi tarafından açıkça dile getirilmiştir. Şöyle der: "Görünür dünya, değerler açısından görülen, belli bir hayvan türünün

gücünün korunması ve artırılması yönünde, değerlere göre düzenlenmiş, seçilmiş bir dünyadır." (*Erk İstenci*, I 102.)

Soykütüksel yöntem. – Bilginin değerlerin istilası altında kalışına dikkat çeken Nietzsche yeni tür bir araştırmanın yolunu açar; soykütüksel araştırmadır bu. Bundan anlaşılması gereken şey, yorumlamanın temel normatifliği üzerinde bir anlamda düşünerek böylece üretilmiş olan *değerlerin değerini değerlendirmeyi* hedef alan bir soruşturmadır; kısacası, tarihin belli bir anında hüküm süren değerlendirmelerin eleştirisini yapmaktır. Buna haklı olarak "soykütük" denir, çünkü bu değerlendirmeyi normatif edimlerin kökenine uzanarak yapmak ister, yani yargının yönünü incelenen değerlerin yayıldığı "yorumlama merkezi"ne çevirir. Bu tam anlamıyla doğrulanmış bir yöntemdir, çünkü canlı, kendi değerlerini seçerken, kendisine yarayan şeyi nasıl kavradığını ifade ederken, aynı zamanda, bir sınıflandırma ölçeğine yerleştirilebilmesini sağlayan ölçü olarak kendi değeriyle ilgili eleştirel bir sorgulamaya maruz kalır. Nietzsche kendi yöntemini şu türden sorularla açıklar: "Benim değerlerimin ölçütü: Bu değerler bolluktan mı, yoksa yoksunluktan mı doğuyor? Bu bir tanık olma ve işini kendi yapma isteği midir, yoksa gözleri çevirip dışarıda kalma arzusu mudur? Bu değerler biriken güçten 'kendiliğinden' mi doğuyorlar, yoksa *tepkiyle* kışkırtılıyor, provoke mi ediliyorlar? Eğer bu değerler *basitse*, bunun nedeni elementlerin yoksulluğu mu yoksa onlara keyfince sahip olan gücün, çok sayıda elementin mutlak hakimiyeti mi? *Sorun* muyuz, *çözüm* mü?" (*Erk İstenci*, II 159.)

Somut varoluşta, değerler, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "değerler tablosu" olarak adlandırdığı yapıları oluşturmak için genellikle bir araya gelirler. Bu değer tabloları, diğer Nietzscheci metinlerde çok geniş (ve tehlikeli biçimde üstbelirlenen) bir terim olan 'ahlak' terimi altında belirtilmiş olan şeyi tamı tamına kapsar. Doğru yönü bulmak için, ahlakın –*maxima* yayılımına göre düşünülen– şu tanımının sağladığı değerli ipucunu elimizden bırakmamalıyız: "Bir varlığın varlık koşullarıyla ilişkide olan değer yargıları sistemine 'ahlak' diyorum." (*Erk İstenci*, I 240.) Böyle bir tanım Nietzscheci 'ahlak'ı, arada derin farklılıklar olmasına rağmen, Marksist 'ideoloji' kavramıyla aynı kavramsal ve yöntembilimsel alana yerleştirir; en aşikâr farklılıklardan biri, özellikle Nietzsche'de değer ve yaşam temalarının başatlığıdır, oysa ki, Marksist analiz toplumsal 'üretim' olarak insan praksisinin belirlenimi üzerinde temellenir.

Soykütüksel araştırma böyle bir 'ahlak'ın gözlenmesi ve dar anlamda tanımlanmasıyla başlar; değerinin eleştirel analiziyle devam eder ve özellikle bu değerin etkisinin doğasını –örneğin eğitici bir model etrafında– tartışır ve incelenen ahlak bir 'semptomlar' bütünü olarak ele alındığından ve bu semptomları üreten yaşam tarzı da bunlara göre yargılandığından, başlangıçtaki değerin değerlendirilmesiyle araştırma tamamlanır. Böylece, kanıtlama *olumlu idealler* ile *olumsuz idealler* arasındaki karşıtlığa varır (*Erk İstenci*, I 371-372.) Zaten büyük harfle Ahlak diye belirtmiş olduğumuz ve spekülatif teorileştirilmesi –gördüğümüz gibi– metafizik ontoloji olan *zayıfların ahlakı* derhal gelip bu sonuncu başlık

altına yerleşir. Olumlu ve olumsuz ideallerin çatışmasının ardında iki uzlaşmaz dirimsel eğilim ortaya çıkar: "Yükselen bir yaşam tipi ile dekadans bir tipi, çözülen, zayıf bir yaşamı ayırt ediyorum." (*Erk İstenci*, I 363.) Soykütüksel araştırma, böylece, gizli temeli dirimsel tipoloji olan antropolojik 'tipoloji'yi saptamayı sağlamaktadır.

Nietzsche'nin hazırladığı soykütüksel yöntemin metafizik ontolojiye ilişkin önceki eleştirimize sağladığı zenginliğin önemini vurgulamayı unutmayalım. Aslında, bizzat eleştiri ilkesi altüst olmuştur. Daha önceleri, rakip teorinin argümanlarını mantığın araçlarıyla çürütme imkânıyla yetinen bir eleştiri ikna edici görülüyordu. Buna karşılık, Nietzsche'ye göre, bu türden çürütme Sokratesçi iyimserlikten esinlenmeye devam etmektedir ve daima yapay olan gerekçe ve kanıtlara isabet eder yalnızca, hataları üreten gerçek nedenleri asla değiştirmez. Hatanın köklerini kazımak, bu hatada basit bir entelektüel eksiklik değil, bazı yaşam koşullarının dayattığı bir yanılsama görmeyi gerektirir; bu koşullar da, sırası geldiğinde, özel değer tablolarında, özgül bir ahlak içinde ifade bulurlar. Dolayısıyla, spekülatif bir metafizik eleştirisinin kaynakları tüketildiğinde, temel bir amacın hazırlığı yapılmış olur: Ahlakın soykütüğünü yeniden oluşturmak (Nietzsche'nin bir eserinin adı tam da budur)... Bu da bir "Ahlak *Tipolojisi*"ne (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 177) götürür. İdealizmin değerlerinin krizi olan nihilizm, bu bakış açısının ışığından bakıldığında, tüm gezegeni sarmış bir hastalığın –modern dekadans– semptomu olarak yorumlanmalıdır. Bu dekadans gayet belirgin bir insan türünün varoluşsal durumunu tanımlar: Yaşamdan

öç alma marazî arzusunun itkisiyle davranan ve zecrî bir ideali yücelterek başarılı olacağına inanan hınç insanı. Nietzsche İdealizme uygulanmış bu soykütüksel araştırmanın belli başlı momentlerini şöyle özetler: "*Varlığa inanç* bir sonuçtan başka bir şey değildir; ilk gerçek saik, oluşa inancın reddidir, oluş karşısında güvensizliktir, tüm oluşun değersizleştirilmesidir [...]. Böyle düşünen insanlar kimlerdir? Üretken olmayan, *çileli*, yaşamaktan yorulmuş bir insan türü." (*Erk İstenci*, II 10.)

Tinin ve doğruluğun doğuşu. – Soykütüksel yöntemi kullanabilmek ve –daha geniş anlamda– kesin filolojinin kurallarına yakışır bir yorumlamayı uygulayabilmek için, kefili 'tin' olacak bir doğruluk isteğinin oluşmuş, eğitilmiş ve sağlamlaştırılmış olması gerekir. Metafiziğin tüm yanıltıcı ideallerinin ardındaki hiçliği ortaya koyan nihilist bilinçlenmeyi başka türlü nasıl açıklayabiliriz? Ve modern nihilizmin yıkıntılarının ötesinde üstinsanın ortaya çıkması için tüm değerleri dönüşüme uğratma kararlılığını nereden alıyoruz? "Nihilizmin yükselişi niçin artık *zorunludur*? Çünkü bizim önceki değerlerimiz de bu nihilizmde nihai sonuçlarına varmaktadır; çünkü nihilizm bizim en yüksek değer ve ideallerimizin mantıksal sonucudur – çünkü bu 'değer'lerin gerçek *değerini* keşfetmemiz için öncelikle nihilizmden geçmemiz gerekiyor." (*Erk İstenci*, II 15.)

Demek ki, Nietzsche'nin üzerinde durduğu konu, 'doğruluğa' muktedir 'tin'in doğuşunu yeniden ortaya koymaktır. Bu yeni keşfin büyük soykütüksel araştırmanın bir değişkesinden başka bir şey olmadığını saptarız. Ama burada iki

tikel çizgi dikkatimizi çekmelidir. Bir yanda, bu doğum "insanın *içselleştirilmesi*" fikrine çağrı yapar, bu da "*vicdan azabı*" çetrefil sorunuyla kesişerek epey yanlış anlamaya yol açmıştır. Diğer yandansa, Nietzscheci kanıtlamanın temeli olarak *diyalektik ayrıma* başvuru ortaya çıkar. Bu ayrım, tartışmasız biçimde Hegelci üslubuyla, Nietzscheciliğin Hegelciliğe topyekûn karşıtlığının, örneğin diyalektik ve oluş kavramı gibi belirgin noktalardaki yakınlıkları ve ortaklıkları asla dışlamadığını görmeyi reddeden bazı yorumcuları hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu ikili güçlük yorumlamanın derinliğini değerlendirmek için mükemmel bir testtir; tabii eğer bu vesileyle verilen cevaplar Nietzsche'nin düşüncesinin temel temalarına –ve öncelikle, doğal olarak, hakikat teorisine ve erk istenci kavramına– verilen anlamı kapsıyorsa...

Başlangıçtaki esinine sadık olan Nietzsche, tine yüksek bir değer verildi diye, sanki duyum-üstü gökten inmesi gerekirmiş gibi aşkın bir köken atfetmez ona; tersine, tinin içgüdülerin dönüşümüyle oluştuğunu gösterir; bu dönüşüm, gayet belirgin bazı koşullarda, marazî ama aynı zamanda çok umut verici bir fenomene yol açar: "Vicdan azabı".

Bu ayrıcalıklı koşullar, içgüdülerin dış dünyaya normal olarak boşalmasını engelleyen sert bir zorlama altında insanın 'içselleşme' sürecidir. "Varacağı bir yeri olmayan, herhangi bir baskıcı gücün dışarıda patlamasını engellediği her içgüdü *içeriye* döner – insanın *içselleşmesi* dediğim şey budur." (*Ahlakın Soykütüğü*, 101.) Daha fazla ayrıntıya girelim: İnsanın içselleşmesi, "huzurun ve toplumun örgütlenmesinin dışsal olarak yatışmasını engellediği güçlü içgü-

düler, imgelemin desteğiyle kendilerini içeride telafi etmeye çabaladıklarında meydana gelir. Düşmanlık, acımasızlık, intikam, şiddet ihtiyacı geri döner, 'geriler'." (*Erk İstenci*, I 326.) Özellikle *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'ndaki düşünceleri Nietzsche'ninkilere yakın olan Freud'un daha sonra diyeceği gibi, bu itkisel bastırma, bu şekilde kafaları karışmış insanların tüm psişik düzenini mecburen altüst eder: Rahat ve ustalıklı uyumların devindirici gücü olan dirimsel kendiliğindenliğe bel bağlamak yerine, kendi *vicdanlarının* ve rasyonel işlevlerinin katı, sert ve vasat etkili buyruklarından başka güvenecek bir şey bulamazlar: "Bu zavallılar düşünmeye, çıkarsamada bulunmaya, hesap yapmaya, nedenlerle sonuçları bağdaştırmaya mahkûm edilmişlerdi! Kendi 'vicdan'larına, en zayıf ve en beceriksiz organlarına mahkûm edilmişlerdi! Yeryüzünde böyle bir felâket duygusu, böylesine ezici bir hoşnutsuzluk duygusu asla olmamıştır sanırım!" (*Ahlakın Soykütüğü*, 101.) Bastırılmış içgüdüler, bu durumda, korkunç bir suçluluk duygusu yaratır; ve bu işkence edici suçluluk duygusunun faili, içerideki cellat, "vicdan azabı"nın ta kendisidir. İnsanın kalbine yerleşmiş hakiki bir bomba olan vicdan azabının sürekli işlettiği bu ahlaki mazoşizmi seyrederken dehşete ve tiksintiye kapılmamak mümkün müdür? Yine de, bu cesaret kırıcı izlenime kapılmak haksızlık olur. Gerçeklik, her zaman olduğu gibi, gizli umutlardan daha ayrıntılı ve daha zengindir. Kuşkusuz, vicdan azabıyla birlikte, "tüm hastalıkların en önemlisi ve en kaygılandırıcısı gelmiştir, insanlık bugün bu hastalıktan iyileşmiş değildir, insan *insandan* hastadır, *kendinden hastadır*: Hayvani geçmişten şiddetli bir kopuşun, yeni yaşam

koşullarına hem sıçramanın hem düşüşün, şu ana dek onun gücünü, sevincini ve korkunç karakterini oluşturmuş eski içgüdülere karşı bir savaş ilanının sonucudur bu." (*Ahlakın Soykütüğü*, 102.) Yine de, insan yazgısının en yüksek şansı bu döl yatağında bulunmaktadır! "Tinsel ve imgesel olayların gerçek yaratıcısı olarak hareket eden bu 'vicdan azabı', sonunda ışığa bir olumlama bolluğu, yeni ve tuhaf güzellikler getirir – şimdiden fark ediyoruz bunu; hatta belki de güzelliğin doğuşunu da ona borçluyuzdur." (*Ahlakın Soykütüğü*, 105-106.) Gerçekten de, 'ruh'u uyandıran, başka deyişle, 'ben'in vicdanın yansımasıyla kendini gözlemlemeyi öğrendiği psikolojik bir içselliğin derinliğini oyan bu vicdan azabıdır; Nietzsche'nin, soyutlama ve rasyonalite yetileriyle birlikte, "ihtiyatlılık, sabır, kurnazlık, sinsilik, kendi üzerinde büyük hakimiyet" (*Tan Kızıllığı*, 149) olarak tanımladığı 'tin'i yaratan da budur. Dostoyevski'nin damgasının fark edildiği ve Thomas Mann'ın romanlarında izlerinin peşine düşülecek olan Nietzsche'nin bu ustaca yorumuna göre, tin *yaşamın bastırılmasından* kaynaklanır; bu, dayatılan köstekler sayesinde yaratıcı olmuş bir özgürlükten yayılan bütün sanatlar anlamında bir sanat eseridir. Nietzsche ısrar eder: "Gücün gizlediği, sıkışmış, bastırılmış, içeriye girmiş bu *özgürlük içgüdüsü* kendi içinde uygulanmaktan ve kendi içine akıtılmaktan başka yol bulamadığından, bu içgüdü, yalnızca bu içgüdü [...] başlangıçta '*vicdan azabı*'ydı." (*Ahlakın Soykütüğü*, 104-105.)

Ama, kendi içinde taşıdığı olağanüstü vaatlerin gelişebilmesi için (çünkü tin "en değerli olan"dır) (*Tan Kızıllığı*, 197), vicdan azabının *günahkâr* vicdan düzeyine düşmemesi

gerekir! Oysa, insanı ele geçirmek ve kendi yararına kullanmak amacıyla insanın içselleşme sürecine ruhban kast müdahale etmeye başladığında, insanın başına en can sıkıcı talihsizlik gelir. Bu durumda, vicdan azabı, papaza evrensel tahakküm sağlamaya yönelik Makyvelci bir icat olan "günah" kavramıyla düzenli olarak ve sinsice zehirlenir. "Günah –çünkü rahibin (tersine dönmüş acımasızlığın) hayvani 'vicdan azabı'na verdiği ad budur– şu ana dek hasta ruhun tarihindeki temel olay olarak kaldı: Bizce günah, dinsel yorumlamanın en zararlı ustalık gösterisidir" (*Ahlakın Soykütüğü*, 177-178). İçselleştirme, insan uygarlığının büyük şansı olmaya son vererek, gözden düşmüş insana karşı tanrısal cezanın asık suratlı maskesini takar. Ama insan ruhunun böyle kasıtlı olarak yozlaştırılmasından rahibin neler kazanacağını görmek çok kolaydır: Vicdan azabı, kökeninde bir büyüme hastalığı olduğundan, güçsüz bir kaygının dayanıklılığının ölçülmesidir ve dinsel yanılsamalardan oluşan uyuşturucuları sayesinde bu kaygıyı yatıştırmakta tek yetkili kişi papaz gibi görünmektedir! Böylelikle, ruhban kastı kendi iktidarını kalıcılaştırmış olur...

Yine de, ruhbanların aldatmacası bile vicdan azabının ortaya çıkışıyla birlikte atılım yapan kültürel dinamiği tamamen parçalamayı başaramaz. Bu aldatmaca etkilediği halkları dekadansa gömer kuşkusuz; ve baskıcı biçimde ikici Ahlakıyla ve doğa-karşıtının hiçliğini kutsallaştıran canavarca teolojisiyle birlikte metafizik İdealizmin oluşumuna katkıda bulunur. Ama nihilizm Tanrı'nın ölümünü ilan ederek rahibin intikam istencinin yarattığı bu hiçliği ortaya çıkardığında ve filozofların ontolojik idealini tersine çe-

virdiğinde bir bilinçliliğe işaret eder, bunun güdülenimini keşfetmek gerekir. Nietzsche ise bu güdülenimi uzakta aramaya gerek olmadığı karşılığını verir: Bu, tam da Ahlakın paradoksal iç hareketindedir! Tam anlamıyla *diyalektik* bir ayrımdır bu hareket! Gerçekten de, söz konusu olan, "*Selbstaufhebung der Moral*"dir (*Werke* IV 9). Önemli bir ifade, ama tercümesinin düzgün olabilmesi için zarafeti ve basitliği kesinliğe feda etmek gerekir; üstelik, ancak yorumlamayla tam olarak anlaşılabilir. Esas ve nazik nokta fiilin çekirdeğidir: *Aufheben*. Bunun Fransızca'da kesin karşılığı yoktur, ayrıca, Hegelci diyalektiğin anahtar sözcüğüdür! Kendi ifadesini Hegelci terminolojiye göre düzenleyen Nietzsche, bir anlamda, kendi deyişine vermeye çalıştığı sahiden diyalektik anlamı sergilemektedir. Dolayısıyla, tercümede sözcüklerin alışıldık anlamına uymakla yetinilse ve "Ahlakın kendi kendini aşması" dense bile ya da (erk istencinin tanımıyla yakınlığını daha iyi vurgulamak için) "Ahlakın kendi kendini aşma işlemi" dense de, bu diyalektik anlam gölgede kalır ve, böylece, Nietzsche'nin temel düşüncesi sakatlanır. Bu durumda, metnin kavranması için Hegelci referansa vurgu yapan ve zaten Nietzsche'nin çok bol olan açıklamalarını özetlemekten başka bir şey yapmayan yorumcunun desteğine mutlak olarak ihtiyaç duyulur: "Hıristiyan Tanrı'nın zaferinin *ne* olduğunu görüyoruz: Hıristiyan ahlakın ta kendisi, giderek daha dar anlamda ele alınan samimiyet kavramı, günah çıkarma yerinde bilenen ve sonuçta bilimsel vicdan halini almış, ne pahasına olursa olsun entelektüel temizlik halini almış ve yüceltilmiş Hıristiyan vicdanın incelik ve keskinliği." (*Şen Bilim*, 191). Ger-

çekten de, "ahlakı besleyen yetiler arasında *doğruluk* yer alıyordu; doğruluk sonunda ahlaka karşı dönerek *erekbilimi* ve *çıkarcı* mülahazaları keşfetti ve şimdi de kurtulmaktan umudu kestiğimiz bu uzun, kaşarlanmış yalanın *keşfi* bir uyarıcı etkisinde bulunuyor." (*Erk İstenci*, I 114). Ahlak, içine metafizik ve dekadan din katılmış İdealizmi reddeden ve aynı zamanda nihilizmin krizini başlatan "bilgi tutkusu"nu yaratarak kendi kendini aşar. Böylece her şey aydınlanır: "Nihilizm yetişkin bir 'doğruluğun' meyvesi demektir; dolayısıyla, o da ahlaka inanmaktan kaynaklanır." (*Erk İstenci*, II 44). Çünkü hakikatin anlamı Ahlakın diyalektik olarak kendi kendini aşmasının ürününden başka bir şey değildir.

Yararlı-hatanın dirimsel pragmatizmi. – Doğruluk, olgunluğa eriştiğinde, metafizik mucizenin eleştirisiyle asla yetinmez. Yaşamın dolaysız yorumlama çalışması sonucu yeşermiş olan ve her yorumlama merkezinin dünya deneyiminin hakikati olduğunu hem naifçe hem de güvenle ilan ettiği değerlerin temel statüsünü sorgulaması için tini kışkırtır. Bu uzlaşmaz sorgulamanın çiğ ışığı altında, sözdehakikat çok geçmeden ışıldayan renklerini kaybeder ve basit bir *yararlı-hatanın* mütevazı belirtisi halini alır. "Bu, *bir tür hatadır*, bu hatanın yokluğunda belli bir türdeki canlı varlıklar yaşayamaz. Son tahlilde belirleyici olan, *yaşam* için taşıdığı değerdir." (*Erk İstenci*, I 292.) Nietzsche, doğruya genellikle atfedilen mutlak karaktere bu yararlı-değer sahip değil diye ve bu yararlı-değeri yaşamla ilgili bir işlev olarak tahayyül ederek, onu daha radikal bir tanımla karşıtlık içerisine

koyup hata olarak nitelemek gerektiği bahanesiyle reddetmek gibi bir niyet asla taşımamaktadır. Nietzsche, tersine, dirimsel pragmatizm içinde kök salmış hatanın olumluluğu üzerinde durmaktadır: "Bir yargının yanlışlığı, bizce, bu yargıya karşı bir itiraz değildir; işte bu belki de bizim yeni dilimizin en şaşırtıcı savlarından biri. Asıl önemli olan, bu yargının yaşamı geliştirmeye, beslemeye, soyu korumaya, hatta iyileştirmeye ne ölçüde uygun olduğunu bilmektir." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 26-27.) Ama, bu durumda, yaşam için bu yararlılığın anlamı üzerinde oyalanmamak gerekir. Dirimsel pragmatizm için bir bilginin yararlılığı onun doğruluğunun ölçütünü içerirken, Nietzscheci doğruluğun daha ciddi keyfiyeti karşısında *etkili bir kurgu* olmaktan öteye geçemez. Bir yorumlamanın bizden yardım isteyişindeki kesinlik gücü, bizim için taşıdığı önem derecesini genellikle çok kesin bir biçimde belirtir, ama böyle bir zorunluluk yorumlamanın içkin hakikati konusunda henüz hiçbir şey kanıtlamamaktadır. Bir 'inancın' bize sunduğu avantajla bir yorumlamanın elinde tuttuğu doğruyu özdeş kılmaktan kaçınalım! İnanç ilkesi olan "doğru kabul etme" (*Für-wahrhalten*) edimiyle doğruluğu Nietzsche gibi ayırt etmek koşuluyla bu kafa karışıklığından uzak durabiliriz. "Önemli miktarda *inancın* gerekli olması, yargıda bulunabilecek durumda olmak, temel değerler konusunda kuşku olasılığı olmaması: Bütün canlının ve varoluşunun ön koşulu budur. Demek ki, *doğru* şeylerin değil, *doğru kabul edilen* şeylerin olması zorunludur." (*Erk İstenci*, I 97.)

Aslında, metafizik İdealizmin bizi yolumuzdan nasıl saptırdığını şimdi daha iyi anlıyoruz. Her inançta zaten bu-

lunan ve yararlılığı doğrunun ölçütü kabul eden önyargıyı uç sınırına itmek onun için yeterli olmuştur. Sonuçta, İdealizm, dolaysız ve bölgesel bir pratik imanı akılcı bir doktrin haline getiren *hiperbolik bir pragmatizmdir.* Ama bu özellikle *yozlaşmış* bir pragmatizmdir ve kültürel hastalık halini almıştır; çünkü belli bir yaşam tarzının ihtiyaçlarını ifade etmeye devam etse de, bu yaşam tarzı dekadansın ta kendisidir, dolayısıyla bu dekadansı destekleyen inançlar en gerçek yaşama –*yükselen* yaşama– yönelik saldırıdır. Ahlaki anlamdaki İyi ile Varlık belleğinin özdeşleştirilmesi, böylece hem güçsüz yaşamın sürdürülmesine yarayan hem de yaratıcılara zarar veren bir inanç olarak belirir. Demek ki, yararlılık sabit ve tek anlamlı bir niteleme değildir; soykütüksel olarak, yani içerdiği yaşam tarzına bağlı olarak belirlenmesi gerekir. "Bundan çıkan sonuç, Tanrı'yı karşıt fikir olarak, yaşamın mahkûmiyeti olarak kabul eden her *doğa karşıtı ahlağın* aslında yaşamın değerlenmesi olduğudur – ama *hangi* yaşam? *Hangi* tür yaşam? Ben cevabımı çoktan verdim: Alçalan, zayıflayan, bitkin düşen, mahkûm edilmiş yaşamın." (*Tan Kızıllığı*, 114.)

Ne var ki, ister zayıflık ister güç söz konusu olsun, ister dekadans ister yükselen yaşam söz konusu olsun, yararlı "hakikat" pragmatizmi, daima, yalnızca aydınlık bilincin en zorlayıcı disiplininin ayırt edebildiği ve tartışabildiği bir postulata bağlıdır. Demek ki, Nietzscheci doğruluk karşısında, tüm dirimsel pragmatizm, özüne dek işlemiş olduğu için, sorunsallaştırılmış ve görecelileştirilmiştir. Gerçekten de, kuşku, yaşam ile bilgi arasındaki ilişkinin doğasına zarar verir. Yaşamın, özü gereği, doğrunun bilgisine yöneldiği, doğ-

ru istencinin yaşamla eştözlü olduğu sürekli hayal edilmiştir. İşte, metafizik İdealizmin himayesindeki, acilen kopmak gereken önyargı! Ve doğruluk söz aldığında ve yararlı-değer pragmatizminin karşısına şu sade ve maceracı düşünceyi çıkardığında kopma tamamlanır: "Hayat bir argüman değildir; çünkü hata hayatın koşulları arasında bulunabilir." (*Şen Bilim*, 103.)

Böyle bir düşünmenin getirdiği mesafelenme, yararlı-hata yapısının açıkça fark edilmesini ve, dolayısıyla, dirimsel pragmatizmin niçin verimli kurgulardan başka bir şey üretmediğini açıklamanın mümkün olmasını sağlar. Değerlerden yola çıkarak yorumlamada bulunmak hedefi belli bir organizma türünün ihtiyaç ve çıkarlarına dünyayı uyarlamak olduğundan, gerçeği sadeleştirerek ve sağlamlaştırarak işleyen bir işlemdir bu. Sonuç şudur: Düzenli, yeniden şekillendirilmiş, istikrarlı kılınmış ve içinde bu organizma türünün nisbi bir güvenlikten yararlandığı ve dolayısıyla en iyi başarı ihtimalleriyle işleyebileceği bir dünya. Dolayısıyla, özümsemenin sonucu, Öteki'ni –oluşu– Aynı'yla (işlemsel organizma türünün imgesi olan sabit tasarımla) özdeşliğe indirgemek olur.

Gerçeğin içkin özünü, yani *oluşu* oluşturan şeyin şematizasyonu ve yapılanması burada düzenli olarak söz konusu edilir. Böylece, bu oluş, etkin bir praksisin buyruklarına uygun hale gelecektir. "*Oluşum halindeki* bir dünyada," diye yazar Nietzsche, "'gerçeklik' daima pratik amaçları göz önüne alan bir *basitleştirmedir*." (*Erk İstenci*, I 111.) Entelektüel yetiler ve soyut düşünce kategorileri aynı ilkeyle hareket eder: Çevreleyen ortamda yön bulabilmek ve buna

hakim olabilmek için oluşumu yeterince net ve kalıcı biçimlerde örgütlemek. Dolayısıyla, bunlar her yere birliği, özdeşliği, benzerlikleri dahil etmeye çabalarlar; bu sayede biçimler kaostan kurtulabilecektir. Ama bu konuda kesin bilgiden söz etmek büyük yanlış olur! Burada tek rastlanan şey, her şeyi homojenliğe indirgemeyi dert edinmiş olan inancın özenli faaliyetidir. "*Sanki benzeşen ve özdeş şeyler varmış gibidir. Bilgi, olguların sayısız çeşitliliğini, yanlış bir şekilde, özdeşliğe, benzeşime, sayılabilir niceliklere indirger*." (*Erk İstenci*, I 286.)

İkinci olarak, dirimsel pragmatizm, oluşu kalıcı yığılmalar halinde dondurmaya, 'varlığın' içinde taşlaştırmaya çabalamaktadır (*Erk İstenci*, I 78). Oluş halindeki dünyanın değişimleri karşısında sığınak olan 'varlık' ve töz fikirlerinin gördüğü lütuf buradan kaynaklanır. Hissedilir izlenimler akışını aşina algımızın 'şeyleri'nden ibaret birkaç hareketsiz figür etrafında yapılandırma çabası da buradan kaynaklanır.

Ne var ki, oluşun gerçekliğini alt etmenin ayrıcalıklı yolları olarak basitleştirme ve sağlamlaştırma, oluşu *tanımak* amacıyla onu *biçimlendirme* iddiasındaki bu dirimsel yorumun *tanınmaz* kıldığı ve *deforme* ettiği oluşun maruz kaldığı şiddetler değil midir? Elbette! Demek ki, Nietzsche yararlı-değerlere 'hakikat' adını vermeyi reddederken ve bunları ustalıklı kurgular başlığı altına yerleştirirken haklıydı. Gerçekten de, "ikili bir hile söz konusudur; biri duyulardan, diğeri tinden kaynaklanır. Bunlar bir varlık, kalıcılık, denklik dünyası yaratmaya yöneliktir." (*Erk İstenci*, I 251.) Tamamen insani düzeyde pragmatizm, tekniğin öncülüğünde Doğa'nın insanileştirilmesi yönündeki kolektif bir teşebbüsten başka bir şey değildir (*Erk İstenci*, I 148.) Öyle ki, "'fenomen-

ler' dünyası, *gerçek olarak hissettiğimiz* bu düzenli dünyadır. 'Gerçeklik', şeyleri hesaplayabileceğimiz, öngörebileceğimiz inancı içinde, *mantıksal karakterleri* içinde, özdeş, bilinen, bağlantılı bu şeylerin sürekli geri dönüşünde yatmaktadır." (*Erk İstenci*, I 99.)

Yanılsama ile hakikatin oyunu. – Dirimsel pragmatizmin anlamını sonunda geride bırakan ve göreceliliştiren aşılmanın 'tin' yoluyla yayılarak öncülük ettiği bu doğruluk gereğini kendi içinde kabul etmenin zamanıdır. Nietzsche bunu "*bilgi tutkusu*" (*Defterler* 62) şeklinde güzel bir adla benimser ve buna yüce bir yazgı öngörür. "*Bilgi tutkusu vardır*; bu, hiç görülmemiş olduğu kadar devasa, yeni, büyüyen bir güçtür." (*Erk İstenci*, II 177.) Güçlü bir istenç bu tutkuyu üstlenir: "Kölece bir mutluluktan azat edilmiş, tanrılardan ve ibadetlerden kurtulmuş, korkusuz ve ürküden bağımsız; doğruluk istenci işte böyle olmalıdır." (*Zerdüşt*, 219.) Kahraman felsefenin ruhu budur ve Nietzsche bu felsefenin bizi modern nihilizmden kurtarmasını beklemektedir: "Felsefeyi tehlikeli kılıyoruz, felsefe kavramını değiştiriyoruz, *yaşam için tehlikeli* olan bir felsefeyi öğretiyoruz; bunu nasıl daha iyi kullanabiliriz?" (*Erk İstenci*, II 126.) Ve Nietzsche şöyle der: "Öncelikle yiğitliği yüceltecek olan, daha erkeksi, daha savaşçı bir dönemin yükselişidir! Çünkü daha yüksek bir dönemin gelişini de bu hazırlayacaktır, bu dönemin günün birinde ihtiyaç duyacağı güçleri o toplayacaktır; kahramanlığı bilgiye sokacak olan bu dönemdir, düşünce için, fikrin sonuçları için savaşacak bu dönemdir." (*Şen Bilim*, 140.)

Doğruluk gerekliliği bize boş şan şeref arayışının "küçük düşünmeye" zorladığı Kültürün küçük şarlatanları karşısında kurtarıcı bir küçümseme esinler. Yalnızca bencil çıkar ve bayağı konfor kaygısıyla motive olan vasat ruhların kabalığının panzehiri budur. Nietzsche bizi uyarır: "Tetikte durun, üstün insanlar. Bugün bence dürüstlükten daha değerli ve daha ender bulunur hiçbir şey yoktur." (*Zerdüşt*, 559.)

Nietzsche burada "filolojik dürüstlük"ten söz etmektedir. Bu dürüstlük olmadan kahraman filozofun pek başarılı olduğu yorumlama sanatını ne temellendirebilir ne de geliştirebiliriz. Gerçekliğin metnine titizce saygı göstermek, endişelendiren, ürküten, tiksinti veren şeyi bu metinden silmekten imtina etmek, sözü şeylerin kendisine bırakmak amacıyla yargıyı dizginlemek; işte yorumlama sanatı, *adalet* duyusunun rehberliğindeki, doğası gereği *soylu* sanat (*Tan Kızıllığı*, 137) bundan ibarettir. Çünkü doğru olmak, "ister canlı olsun ister ölü, ister gerçek olsun ister imgesel, her bir nesneye hak ettiğini vermektir" (*İnsanca, Pek İnsanca*, II 204). Bilimin pek övündüğü nesnellikle adaletin ortak hiçbir yanı yoktur; bilimin yansızlığı kişisellikten uzak olmayı gerektirirken, adalet özellikle bilme tutkusunu, dolayısıyla varoluşsal bir katılımı gerektirir: "'Yansızlığın' ne gökyüzünde ne yeryüzünde bir değeri vardır; büyük sorunlar herkesten *büyük* bir aşk ister ve yalnızca dengeli, güçlü kuvvetli, kesin ve emin kişiler bu büyük aşka muktedirlerdir. İncelediği sorunlara kendi kişiliğini katan ve bu sorunları kendi yazgısı, acısı ve büyük mutluluğu yapan düşünürle bu sorunları yalnızca soğuk bir meraklılığın antenleri ucuyla bilen,

yordamlayan ve kavrayan 'tarafsız' kalmış olan düşünür arasında büyük bir farklılık vardır." (*Şen Bilim*, 176.)

Ama, özü gereği, üstbelirlenimleri bakımından muğlak olan ve bitmek bilmez çelişkileriyle de afallatıcı olan gerçekliğin metnini adalet anlayışıyla deşifre etmek için somut olarak nasıl davranmalı? Yorumlamanın yöntembilimi, Nietzsche'ye göre, bir tavır sorunudur: Filozof bir "deneme" (*Versuch*) insanı olmalıdır; filozof, her sistem özlemine, her türlü dogmatik tümleştirme istencine karşı çıkan ve perspektiflerin çoğalmasıyla, bakış açılarının değişimiyle hareket eden biridir. Dünyadaki tek gerçek varlık, daimi başkalaşımlarıyla birlikte oluş olduğundan, daha önce belirttiğimiz, "şeyleri *oldukları* gibi görme" buyruğu, ancak "bunları yüzlerce gözle, *çeşitli kişiler* aracılığıyla görme" (*Erk İstenci*, II 355) yetisi içinde edimselleşir. Dahası, diye tekrarlar Nietzsche: "En ciddi kaygımız, her şeyin oluş halinde olduğunu anlayabilmek, birey olarak kendimizi inkâr edebilmek, dünyayı olası *en fazla sayıda* gözle görebilmektir." (*Erk İstenci*, II 177-178.)

Ama temel özellik cesarettir, çünkü "hata bir *ödleklik-tir*... Bilginin her fethi, cesaretin, kişinin kendisi karşısındaki katılığının, kendine karşı netliğin *sonucudur*." (*Erk İstenci*, II 229.) "Cesaret şarttır ve bunun koşulu da güç fazlalığıdır: Çünkü ne kadar öteye gitmeye cüret edilirse, güce bağlı olarak doğruya da o denli yaklaşılmış olur." (*Ecce Homo*, 89.) Adaletin temel kuralları ciddi olarak uygulandığı için dirimsel pragmatizmin üzerine yükseldiğimizde, "hakikat yararlı mıdır diye asla sormamalı." (*Deccal*, 193.) Gerçekten de, bir uçurumla karşı karşıyayızdır; bilginin nihai hakikati,

esasen, Nietzsche'ye göre, *trajik* bir hakikattir. Bu korkunç hakikatin keşfi fırtına ve şimşek imgelerini çağrıştırır: "Hareketlilik yavaş yavaş şiddetlenir; birkaç şimşek ufukta izler bırakır; en nahoş hakikatler uzaktan boğuk gürlemeler olarak işitilir, ta ki korkunç bir *tempo feroce* her şeyi ön plana fırlatıp atsın. Sonunda, her seferinde, yeni bir hakikat bulutlar arasında belirir." (*Ecce Homo*, 144.) Acımasız hakikat, Oidipus'u kör eden hakikat: "Oidipus'un yazgılarının bu korkunç üçlemesine yazılı olduğunu keşfettiğim hakikat işte şudur: Doğanın bilmecesini, özünde ikili bu muammayı çözecek olan kişi, aynı zamanda, kendi babasının katili ve annesinin eşi olarak doğanın en kutsal yasalarını da çiğneyecektir. Dahası: Bu mit bize, bilgeliğin, özellikle de Dionysosçu bilgeliğin doğaya karşı bir canavarlık olduğunu ve bilgeliği sayesinde doğayı hiçliğin uçurumundan fırlatıp atanın doğa tarafından yok edilmeyi hak ettiğini söylemek ister gibidir." (*Tragedyanın Doğuşu*, 52.) Böyle bir hakikatin özü onun çaresiz insanlıkdışılığında yatar; insan arzularıyla şeylerin özü arasındaki eksiksiz uyumsuzluğu, Varlığın insan varoluşu karşısındaki köklü yabancılığını belirtir. Bu açıdan, tüm yorumların kaçış noktasında kaosa rastladığımızı ve yaşamın sıkı sıkıya tutunduğu değerlerin tortulaştığı koşullarda yalnızca ezeli bir oluşun burgacına erişmiş olduğumuzu hatırlayalım! Teselli edici bir İdeal ya da bir Tanrı Baba hiçbir yerde yoktur…

Buna karşılık, değerlerimizi ve insani ölçülerimizi çatır çatır parçalayan bu ilk hakikatin anlamını mutlağa taşımaktan –tipik anlamda metafizik yanılsama– Nietzsche'nin titizlikle kaçınacağını keşfedebilecek kadar yeterince Nietz-

scheci düşünce biçemine aşinayız artık. Doğa'nın metni karşısındaki filolojik dürüstlükle adalet buyruğunun sınıra saygı göstermesi gerekir. Demek ki, burada, Nietzsche'ninkinden çapsız bir zekânın iltifat kabul edeceği şüpheli yüceltim ve nihilist mizaçları cezbeden tumturaklı romantizm yerine, tersine dönmüş bir düşünceye tanık oluruz ki bu bizi *Ölçünün Savunusu*'na götürür. Nietzsche, dirimsel yanılsama ve hatanın meziyetlerini bu adla yüceltecektir! Burada, karşımızda, Nietzscheci felsefenin yöntem ve esininin en güzel örneklerinden biri vardır. Nietzsche'yi narsisistik saçmalamaların bahanesi yapmak yerine anlamak istiyorsak, üzerinde sürekli durmamız gereken paradigmayı yorumlar ve hakikat üzerine bu Nietzscheci tefekkür temsil eder.

"Bilgiyi yaşama hizmet etmesi için değil, kendi için istemenin *en tehlikeli abartmalardan biri olduğu*"nu (*Erk İstenci*, I 88) ve "aşırı bilgi ihtiyacının, kendi içinde, bilgiden duyulan kin kadar barbarca olduğunu" (*Yunan Tragedyası Çağında Felsefesinin Doğuşu*, 34) kabul etmeye bizi davet eden ve sınırın zorunluluğuyla ilgili bu düşünmeyle birlikte, Nietzsche, bize kuşku duymayı Descartes'tan daha fazla öğrettiğinin bilincindedir (*Werke* XIV 5). Gerçekten de, Descartes'ta kuşku geçicidir, mutlak bir kesinliğin yolunu işaretlemeye yarar: Ayrıca, hakikatin *tanrısal* değerine ve insan aklının kaynaklarına iman etmeyi de varsayar. Bir kanıtlamanın sonunda karşımıza çıkan Kartezyen Tanrı, "Kötü Cin"i kovarken onunla birlikte yalan ve hata ruhunu da kovar; o, iyiliğin ve apaçıklığın en yüce garantörüdür. Nietzsche ise kuşkunun açıkça radikal olmasını ve doğrunun *koşulsuzca* araştırılmaya layık olduğu şeklindeki zımni postulat düze-

yine erişmesini ister. Kısacası, hakikatin kendini mutlak olarak ortaya koyma hakkından kuşku duyulmasını ve, nihayet, yanılsama ve hata haklarının dikkate alınmasını ister.

Çünkü, "perspektifler dünyasından çıkmak istersek kaza yaparız. Tamamen özümsenmiş olan büyük yanılsamaları *yıkmak* insanlığı yok eder." (*Erk İstenci*, II 182.) *Ne pahasına olursa olsun*, adalet istenci en yıkıcı adaletsizliğe varır; yaşamın gerçek temellerini sarsar, bilme projesini bile bastırır. "Adaleti fazla ileriye götürdükçe ve bireyselliğimizin kayasını un ufak ettikçe, yola çıkış noktamızın adaletsiz sağlamlığını tam anlamıyla reddettikçe, bilme olasılığımızı tamamen yitiririz." (*Erk İstenci*, II 176) Kökensel hakikat, bakışın bir anlık istisnai yoğunlaşmasından yararlanarak ve alışık olduğumuz tüm işaret noktalarını unutarak, ancak kaçamakça fark edebildiğimiz bu kaostur. Bu, değerler sistemimizdeki bir yırtık vesilesiyle aniden gözümüzü boyayan şeydir. Dolayısıyla, Nietzscheci kuşku bizi bir Koruyucu Tanrı'nın kucağına götürmez, bunun yerine yaşam için gereken yanılsamanın perspektivizmine yöneltir. "Kısacası, her şeyin üzerinde yükseldiği temel hatayı gayet iyi ayırt edebiliriz (çünkü çatışkılar *düşünülebilir*), ama bu hata ancak yaşamla birlikte yok olabilir; her şeyin ezeli akışının hakikati olan son hakikat, bizim *dahil olmamıza* katlanamaz; (*yaşama* hizmet eden) organlarımız hata amacıyla yapılmıştır." (*Erk İstenci*, II 178.)

Somut bilgi deneyimini oluşturan iki kanadı (dirimsel pragmatizm ile filolojik dürüstlük) eklemlemeye iki kavram yardımcı olur ve bunlar Nietzscheci tefekkür üzerinde He-

rakleitos'un etkisini vurgulamaktadır. Öncelikle "mücadele" kavramı. Yanılsama ve hakikat kardeşçe bir çekişmeye girişirler ve bu rekabet de erk istenci çizgisine dahildir. "Her kanaatimizi doğru kabul edecek kadar kaçık olsak bile, yine de, bunların tek başlarına var olmalarını arzulamayız: Hakikatin mutlak erk ve tiranlığını niçin arzulamalıyız bilmiyorum; hakikatin *büyük bir güce* sahip olduğunu bilmek bana yeter. Ama bu hakikatin *mücadele* edebilmesi ve bir karşıtlık içinde olması ve doğru-olmayanın içinde ara sıra kendine *güvenebilmesi* gerekir." (*Tan Kızıllığı*, 347-375.) Sonra, "*örtü*" kavramı: Hakikatin, fazlasıyla açgözlü bir meraktan, bayağılığı insan ilişkileri düzleminde Nietzsche'yi rahatsız eden bu "yakınlık"tan kendini koruyabilmek için yanılsamaya gerek duyduğu anlamına gelir. Hakikat gizlenmeyi sever, çünkü kendini istisnalığa saklamak ister. Giz, ender olanın dostu değil midir? Dolayısıyla, "Muammanın ve belirsizliklerin ardına saklanmaya yol açan edep duygusunu verdi diye doğayı daha fazla övmeliyiz. Belki de doğa, gerekçelerini göstermek istememekte gerekçeleri olan bir kadındır." (*Şen Bilim*, 13).

Yaşamın koruyucusu olarak sanat. – Düşüncenin derinliğinin görüldüğü abartılardan biri aracılığıyla (çünkü düşüncenin varsaydığı koşutluklar ele aldığı şeyin *özünü* aydınlatır), Nietzsche, sanata öyle geniş bir yayılım atfeder ki bu sanat kavramı altında *biçim yaratıcı* tüm faaliyetleri ve bunun içinde de *yanılsamanın anakalıplarını* bir araya getirebilir. Sanatın güzel sanatlar alanına hapsedilmiş olduğu ve yalnızca "Estetik" uzmanlarının ince ince düşünmelerini

beslediği yaygın analizlerle karşılaştırıldığında nasıl bir zekâ düzeyidir bu! Böylelikle, sanat yavan biçimde insanbiçimli bir kavram olmaktan, insana vergi bir özellik olmaktan kurtularak hakiki kökenine, Doğa'nın kendisine, başka deyişle dünyanın icraatlarında işleyen 'demiurgos'vari güce tekrar kavuşur (Krş. *Tragedyanın Doğuşu*, 21-22). Ayrıca, yaratıcının bakış açısından değil –ki bu haklı olabilirdi–, izleyicinin bakış açısından sanatı açıklamaya çalışan, dolayısıyla tembel konformizmin uşağı olan o sözümona "güzel zevk" amentüsüne göre sürekli tanımlanan "güzel" fikrinde enflasyona yol açan ve aşağı yukarı tüm filozoflarda ortak olan eski hata da kökünden kazınmış olur.

Nietzsche'de sanat, ilke olarak düşünüldüğünde, esasen bir *üretimdir*, daha doğrusu, bir *biçim imalatıdır*. Bir maddenin biçimler ve figürler halinde düzenlendiği her seferinde sahici bir "sanat" ortaya çıkar. Bu ölçüte göre her organizma zaten bir sanat eseridir: "Üst düzey fizyoloji, bizim gelişimimizde, hem de yalnızca insanınkinde değil, dahası, hayvanın da gelişiminde sanatçılık enerjilerinin varlığını anlayacaktır; *sanatsal olanın organik* olanla birlikte başladığını söyleyecektir." (*Fragmanlar*, 11.) Freudcu libido yorumunu önceleyen Nietzsche şu cüretkâr sezgiyi savunur: "*Bilinçdışı plastik güç*, *üreme* içinde kendini gösterir; burada işleyen, tam da sanatsal bir içgüdüdür." (*Erk İstenci*, I 228.) Aynı zamanda, sanat –ve Nietzsche'ye göre her biçim yaratımı, biçimlerin çekilip çıkarıldığı özün gölgede bırakılması olduğundan– kaosu büyülü bir şekilde bizden gizleyen görünümlerin *örtüsüdür*, dolayısıyla yaşamın kendisini koruyan yanılsamadır. "Sanatları onaylamamış olsaydık, bu tür bir yanılgı tapın-

masını icat etmiş olmasaydık, bilimin bize gösterdiği şeye katlanamazdık: Doğru-olmayanın, yalanın evrenselliği ve delilikle hatanın entelektüel ve hissedilir dünyanın koşulu olmaları. *Doğruluğun* sonucu tiksinti ve intihar olur. Ama bizim doğruluğumuzun karşısına bu türden gelişimleri ortadan kaldırmaya yardım eden bir karşı güç çıkar: Bu, *iyi* niyetli yanılsama olarak sanattır" (*Şen Bilim*, 93). Demek ki, sanat, en yetkin bir şekilde, "bilginin reçetesidir. Yaşam ancak *sanat yanılsamaları* sayesinde mümkündür." (*Tragedyanın Doğuşu*, 208.)

Böylece, Nietzscheci argümanların tümünü alttan alta destekleyen temel fikir açıkça ortaya çıkar: Bu büyüteç altına yerleştirilen dirimsel pragmatizm, kendi başına, sanatın bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu pragmatizm kendi içinde iki özelliği –plastik güç ile değerleri sayesinde yaşama gerekli yanılsamanın üretimi– barındırmıyor mu? Özellikle yoğun bir metinde Nietzsche bu özümsemeyi doğrular ve açıklar: "*Fatihin, yasa koyucunun* ve *sanatçının* doğalarının *özdeşliği* – maddenin içinde aynı tarzda ifade oluş; en aşırı enerji [...]. *Bu dünyada yaşamayı tolere edebilmek* amacıyla *dünyayı dönüştürmek*; işte devindirici içgüdü budur." (*Erk İstenci*, II 260.) Bu fikre genç Nietzsche de hakimdi (Nietzscheci düşüncenin kayda değer sürekliliğinin yeni bir kanıtı daha): "Metaforların bu ilkel dünyası unutulduğu için, insan imgeleminin ilksel yetisinden yakıcı bir lav gibi fışkıran ilksel imgeler kitlesi katılaştırılıp dondurulduğu için, *bu* güneşin, *bu* pencerenin, *bu* masanın kendinde bir hakikat olduğu şeklindeki karşı konulmaz inanç beslendiği için, kısacası, insan [...] *sanatsal bir yaratı gücüyle donanmış* özne

olarak kendini unuttuğu için, işte yalnızca bu nedenlerledir ki insan az çok huzurlu, az çok güvenlik içinde ve devamlılık ruhuyla yaşar." (*Werke* X 199.) Kısacası, "*sanat*, biz *hakikatten ölmeyelim* diye vardır." (*Werke* XVI 248.)

Hakikat ile yanılsama, bilgi ile yaşam, adalet ile değerlerin pragmatizmi; tüm bunlar Dünyanın Oyununu oluşturmak için sarmaş dolaş olurlar: "*Welt, Weltspiel*" (*Werke* V 349). "Tanrısal oyun; İyinin ve Kötünün ötesinde oynanan!" (*Werke* XIV 75.)

IV. Bölüm

ERK İSTENCİ

Bedenin bilgeliği. – Bilinçten yola çıkarak psişik yaşamın yüzeysel ve sapkın bir temsilini oluştururuz, ruh ile beden arasındaki sahte kopuşa aldanırız, İdealizm dayanılmaz biçimde cezbeder ve metafiziğin serapları bizi büyüler. Gerçekliği yorumlamanın araçlarına kesin olarak sahip olmak mı istiyoruz, o zaman, hiç tereddüde mahal yok: Bilince avans vermeyi bırakıp bedene doğru dönmek gerekir. Çünkü kişiliğimizin derinliklerindeki değere dair bizi bilgilendirebilecek olan yalnızca bedendir. Dünyayı deşifre etmek için bedenin bakış açısına yerleşmeliyiz: Nietzsche'nin bize önerdiği umut kırıcı ama verimli "Kopernik Devrimi" işte budur ve bu 'devrim', ünlü Kantçı Devrimle kıyaslandığında, aşkın 'cogito'nun (ayrıca kendinin bilincinin teminatı altındaki her 'cogito'nun) yerine *bedensel öznelliği* tanımlayan canlı kavrayışı geçirir. Gerçekten de, öyle bir beden söz konusudur ki bilinç yalnızca diğer işlevler arasındaki basit bir işlev olmakla kalmaz, bu bedenin faaliyeti de daima, kendi

kendine, bir öznelliğin tezahürü olur, başka deyişle, *yönelimsel anlam üretimidir* beden. Nietzsche de bedenden bir "Kendi" olarak (*das Selbst*) söz etmeyi ve "büyük akıl"ı yüceltmeyi tercih eder: "Beden büyük akıldır, ortak kabul gören çokluktur, bir barış ve savaş halidir, sürü ve çobanıdır. Tinin diye adlandırdığın o küçük aklın senin, ey kardeşim, bedeninin bir aygıtından başka bir şey değildir, hem de küçücük bir aygıt, senin büyük aklının bir oyuncağı!" (*Zerdüşt*, 93.) Bundan böyle, *düşünceyi* bedene atfetmek artık utanç verici bir şey değildir ('cogito'nun koşulsuz ve ateşli savunucusu olmayan biri için tabii ki). Nietzsche güven verici bir sükunetle açıklar: "Her organizmanın düşündüğü, bütün organik oluşumların düşünmeye, hissetmeye, istemeye katıldıkları, dolayısıyla beynin yalnızca devasa bir toplama aygıtı olduğu burada kabul edilmiştir." (*Fragmanlar*, 40.) Şu türden ifadeler, *res cogitans* ve *res extensa* Kartezyen ikiliğini sarsar: "Bedenin içinde bir hareketi gördüğümüz ya da keşfettiğimiz her yerde, bu harekete görünmez ve öznel bir yaşamın da bağlı olduğu sonucuna varmak gerekir." (*Erk İstenci*, I 268.)

Dahası: Kendi kendimize şunu itiraf etmeyi kabul etmeliyiz ki, bu bedensel, *bilinçdışı* düşünce, yargılamak, hayal etmek, değer yaratmak gibi tüm nazik işlemler yelpazesiyle birlikte, 'ben'e ve müdrikeye bağlı bilinçli düşünceden çok daha yetkin ve inceliklidir: "Her çeşit canlının harikulade bağlantısı, üst faaliyetlerle alt faaliyetlerin birbirlerine uyarlanma ve bütünleşme tarzı, körcesine ya da mekanik olmayan, ama eleştirel, ihtiyatlı, titiz, hatta isyankâr olan bu çokbiçimli boyun eğiş; cebir çarpım tablosundan nasıl üs-

tünse, "beden"in tüm bu fenomeni de entelektüel açıdan bilincimizden, "tin"imizden, bilinçli bir biçimde düşünme, hissetme ve isteme tarzlarımızdan üstündür." (*Erk İstenci*, I 266.) 'Cogito'nun anlık apaçıklığından hipnotize olmaktansa, bilinci yaşamdaki ve gerçek dünyadaki yerine yerleştirmeye dikkat edersek buna kolaylıkla ikna oluruz. Bu durumda, beden temel sorunların çözümünü zaten sürekli olarak sağlamıyor olsaydı, ben bilincindeki kesintilerin ve bu bilincin hem dış dünyayı değerlendirmesinde hem de beden tasarımında işlediği kaba hataların organizmaların gelişimini imkânsız kılacağı açıkça ortaya çıkar. Öyle ki, müdrike ve genel olarak bilinçli tin yetileri, bedenin ilettiği talimatlara bağlı olarak, ancak tesadüfi biçimde müdahale etmek üzere çağrılmışlardır (*Erk İstenci*, I 278).

Ama başka yerde olduğu gibi burada da uyum ancak mücadeleyle olabileceğinden, bedenin bu global öznelliği, hem çok karmaşık hem de sürekli mutasyon halindeki hiyerarşileşme yapılarına göre birbirine bağlı bir yığın öznelliğin bir araya toplanmasıdır. "Bedenin bu temel yönünün rehberliğinde [...] olan bizler, ancak çok eşitsiz değerlere sahip çok sayıda zekânın bileşik oyunu sayesinde, dolayısıyla sayısız biçimdeki itaat ve buyruğun daimi mübadelesi sayesinde yaşamımızın mümkün olduğunu öğreniyoruz." (*Erk İstenci*, I 267.)

Bu organik öznelliklerin her biri bizim kavradığımız şeye, ama yalnızca bilincimizin "içgüdü" şeklinde az çok yaklaşık tasarımı aracılığıyla kavradığımız şeye denk düşer. Bu içgüdüler belli bir *miktar* dirimsel enerji verilmiş itkilerdir ve bedensel Ben'in derinliklerinde gerçekleştirilen çalışma,

bilinçli gözlemden gizlenmiş kalır; her bir kişinin yetilerinin ve yazgısının belirlenimi, bu içgüdülerin gücüne ve ayırt etme, ileriyi görme niteliklerine bağlıdır. Sonuç olarak, "deha içgüdüde yatar, iyilik de. Yalnızca içgüdüsel edim kusursuz olabilir." (*Erk İstenci*, I 276.) Bu temel önermenin doğal sonucu dekadansın anahtarını verir: Dekadan kişi, Ben'in birliğini garanti eden düzenleyici sisteminin güçsüzlüğü nedeniyle içgüdüleri güçsüz düşmüş ve anarşik kılınmış kişidir; öyle ki, içgüdülerin uyumlanıcı esnek zekâsının yürekler acısı taklidini Ahlakın asetik disipliniyle imal ederek kendi bilincine ve aklına dayanmak zorunda kalır. Dekadan, içgüdüsü sakat biridir; kendi kusurlarını mantığın ve katışıksız Görev bilincinin aşırı gelişmesiyle ödünlemeye çalışır.

Erk istenci, Varlığın özü. – Nietzsche'nin önerdiği gibi, bedeni rehber aldığımızda, Nietzscheci felsefenin merkezi teması olan "erk istenci" (*Wille zur Macht*) fikrine şaşmaz biçimde yöneliriz. Çünkü beden, Nietzsche'ye göre, erk istencinin temel özelliklerinin kendini gösterdiği ayrıcalıklı fenomendir. Dahası, "erk istenci"nin taşıdığı dolaysız anlamlara göre anlaşılabileceği hayal edildiğinde, bu sözcüğün yol açtığı yanıltıcı yorumlar karşısındaki eleştirel uyanıklığımızı en iyi eğitebileceğimiz yer beden okuludur. Aslında, bu anlamlar, tin tembelliğinin ve sekterliğin kendi bayağı görüşlerini bağladıkları kültürel tortulaşmalardır. Daha sonra –ve özellikle gazeteci dilindeki kullanımlarında– "erk istenci" sözcüğü Nietzscheci *fikir* olma yoğunluğunu tamamen yitirerek bir yanlış anlamalar ve safsatalar

yuvası halini aldı. Nietzsche'nin mücadele etmeye yeminli olduğu aşağı yukarı tüm önyargıları kendi içinde özetler bir hal aldı!

Bununla birlikte, fikrin kendisinin, felsefedeki tüm büyük fikirler gibi, doğrudan sezgiden kaçtığı ölçüde, hem çok açık seçik hem de düşünmesi güç olduğunu kabul edelim. Varlığa özü içinde erişmeye çabalayan fikir, yeniden bulması ve bir araya getirmesi her zaman pek kolay olmayan işaretler çokluğu temelinde *çıkarsama* yoluyla inşa edilir (ama *keşfin* denetlenemeyen payını unutmayalım). Nietzscheci felsefe örneğinde, beden analizi, K. Jaspers'in sözünü ettiği "görünür çıkış noktaları"ndan birini sunmaktadır ve Nietzsche de bunun temel önemini vurgulamaktadır. Ama, doğal olarak, başka noktalar da vardır ve erk istencinin tezahürü olarak beden fenomenini doğru yorumlamaya yardım etmiş olanlar da bunlardır. Öncelikle, Yunan kültürü üzerine düşünme ile yorumlama olarak bilgi faaliyeti üzerine düşünme gelir. Başlangıçta apaçık ortada görünen, ama *Wille zur Macht* kavramının doğru açıklamaları olarak kabul edildiklerinde saptırıcı oldukları ortaya çıkan kavramları, bu önemli referansları akılda iyice tutmak mutlak koşuluyla tartışabiliriz.

Bu kavramların üçü, muğlak statüleri nedeniyle, kısa bir eleştirel sınamayı gerektirmektedir: Gerçekten de, bu kavramlar, bizim erk istenci anlayışımızı eşzamanlı olarak bozmakla tehdit ederler ve, yine de, erk istenci fikrine gerçekten bulaşmış uygun belirlenimlere denk düşerler. İlk başta, "*yaşam*" kavramı gelir. Bunu, Darwin'in "*struggle for life*"ının yerine mutlak üstünlük için mücadeleyi geçiren Nietzscheci biyolojizmin teminatı olarak görmemeye dikkat

etmeli! Çünkü Nietzsche bu kavramı yeni bir biyolojik teoriyi savunmak için kullanmadığı gibi, felsefi olarak da üstbelirler; böylelikle soyut spekülasyon ile varoluşsal deneyim arasındaki karşıtlığı, bir dişilik semboliğini ve özellikle *güç* ile *güçsüzlük* arasındaki mücadelenin tamamen soykütüksel temasını yananlam olarak bu kavrama vermiş olur. Varlığı biyolojik yaşama asla indirgemeyen Nietzsche'de "erk istencinin özel bir durumu" (*Erk İstenci*, I 208) olarak beliren şey, doğal yaşamdır. *Ötekine* yönelik şiddet ve tahakküm anlamında son derece kötü bir gündelik kullanım içeren *iktidar* kavramına gelince, Nietzsche, bunu "güç duygusu" psikolojisine bağlar ve bu konuda bize bir dizi şahane analiz sunar. Ayrıca, kaba ve vasat bireyin özelliği olan barbar şiddet aleyhine, *kendi üzerinde* tahakkümü, bilgi kahramanlığını ve içgüdülerin estetik yüceltilmesini göklere çıkardığından, alışıldık değerlendirmeleri tepeden tırnağa altüst eden bu güç duygusunu "aristokratça" değerlendirir. Ve Nietzsche Brahmancılığı, güç duygusuna tamamen hakim olmak üzerinde temellenen soylu bir iktidar örneği olarak anar! (*Tan Kızıllığı*, 73.)

Sonuçta, yine ağır ipotekler altında olan *güç* kavramına geliriz. Bu kavram güç duygusunun analiziyle birleştirildiği psikolojik düzeyde düşünüldüğünde, Nietzsche'nin yargısının temeli şu metinde bulunur: "Gücü aramadığım yerde buldum; sıradan, yumuşak ve nazik insanlarda, tahakküme en ufak eğilim göstermeyen insanlarda buldum – ve, tersine, tahakküm etmek zevki de bana çoğu zaman içsel bir güçsüzlük işareti olarak geldi; bu kişiler kendi köle ruhlarından çekinerek bunu bir krallık paltosuyla örterler (sonunda

kendi yandaşlarının, ünlerinin vs. kölesi olurlar). Güçlü doğalar, parmakları kaldırma ihtiyacı bile duymadan *hüküm sürerler*, bu bir zorunluluktur; sağlıklarında bir kulübeye gömülmüş olsalar bile..." (*Erk İstenci*, II 268.) Ama güç kavramı psikolojik çerçeveyi fazlasıyla aşar ve özellikle Nietzsche'nin gözlemlemekten hoşlandığı Fizik çalışmalarının her yerinde mevcuttur. Dolayısıyla, Nietzsche en keskin dikkati buna göstermek zorunda kalmıştır; erk istencini enerji miktarlarının değişken yatırımı olarak tanımlayarak *niceliksel* anlamıyla donatmak için bu kavramın elzem olmasından başka, kendi erk istenci '*kozmoloji*'sini inşa etmek için dayandığı bu abartılı çıkarsamanın temel kavramını da sunar: Bu kozmolojiden anlamamız gereken şey, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin § 36'sında belirlenmiş iddialı programa göre erk istenci kavramının genelleştirilmesi yoluyla dünyanın yorumlanmasıdır. Bedenin ve içgüdülerin yorumlanmasıyla işe başlanır ve sonuçlar organik yaşama uygulanarak genelleştirilir ve madde teorisi de buna dahil edilerek tartışma tamamlanır. Girişim kışkırtıcıdır ve yorumlamanın yöntembilim ilkeleri de yadsınmış olmaz; ama yine de *şu çekince* taşınır: Bu yöntembilime mutlak bir tümleştirmenin dogmatik değeri verilmez; çünkü Bir'in ve Tümlüğün geleneksel metafiziğine Nietzsche'nin yönelttiği eleştiriler altında bu değerin yok olup gideceği kesindir. Üstelik, güç kavramının erk istenci fikrini açıklamakla alakası olmadığı gibi, Nietzsche'de bu güç kavramı ancak kökenleri Doğa'nın ampirik verilerinin planını aşan spekülatif bir yapıya bağlı olarak kavranabilir. Doğal gerçekliğin sayısız olayında tezahür ettiği şekliyle gücün anlamını ay-

dınlatan şey tam da *felsefi* düşüncedir – yoksa, felsefi düşüncenin ne olduğunu yeterince kavramadığımızda inanma eğiliminde olduğumuz gibi, asla tersi değildir…

Bu durumda, en uygun ifade, Nietzscheci tefekkürün tam anlamıyla felsefi hakikatini, Nietzsche'nin şu tanımda yaptığı gibi *Varlığın* himayesi altına görkemli biçimde yerleştirerek koruyan ifadedir: "Varlığın en mahrem özü, erk istencidir." (*Erk İstenci*, I 217.) ("*Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist*", *Werke* XVI 156.) Gerçekten de, Nietzsche, dünyanın "kavranabilir karakteri"nden ya da 'içselliği'nden söz ettiğinde gözünü Varlık'tan asla ayırmaz: "Gerçeklik, proteinsel, akışkan ve ele avuca sığmaz doğasından yola çıkarak değil, kendi içinden tanımlanmış olacağından, bu gerçekliğin belirgin adı 'erk istenci' olur." (*Werke* XIII 50.) Bundan böyle, erk istenci kavramı herhangi bir biyolojizm, fizikalizm, dinamizm ya da doğacılık için (utanç verici bir metafiziğin bu paravanları için) Nietzscheci bir etiket değil, Nietzscheci Varlık düşüncesinin *yorumlanan-varlık* olarak doruk noktasına çıktığı özgün fikirdir.

Rekabet ve yapım. – Erk istenci kavramının doğuşuna, ilk taslakları 1871 tarihli olan *Homeros'un Yarışması* (*Homers Wettkampf*, *Werke* IX) başlıklı denemeden daha güçlü ışık tutan belki de hiçbir metin yoktur. Gerçekten de, bu deneme, *Wille zur Macht* kavramının oluştuğu önemli temalardan biri olan "yarışma" temasının genç Nietzsche tarafından Hellen uygarlığıyla, tragedyanın kökenleri ve Dionysos mitleriyle ilgilendiği dönemde hazırlandığını ve, sonuç olarak, psikolojik, biyolojik ve fiziksel düzendeki olguların

deşifre edilmesinin, daha sonra yarışma teması etrafında kristalleşmiş soru türleri, kavramsal taslaklar ve sezgiler sayesinde gerçekleşeceğini kanıtlamaktadır. Kuşkusuz, ampirik soruşturma bunu çok çeşitli biçimlerde zenginleştirir; ama, bu kavramı ortaya çıkarmaktan uzak olarak, onu kendi felsefi teorizasyonunun tohumu varsayar! Bedenle ilgili soruşturma yalnızca bu koşulla başlayabilir ve her dirimsel örgütlenmenin ilkesi olarak, dolayısıyla erk istencinin ifadesi olarak '*mücadele*'nin varlığını beden kertelerinin rekabetinde ve hiyerarşileşmesinde, özellikle de içgüdüler düzeyinde ortaya çıkarabilir.

Bu çok güzel makalede, Nietzsche, belli bir akademik geleneğin Yunan hümanizmasıyla ilgili olarak bize sunduğu solgun ve cılız imgeyi tartışmaya başlar. Hellenizmin gerçek doğasının Sokrates ve okulunun rasyonalist iyimserliğinde bulunduğuna inanıldığında, bundan başka imge ister istemez tasarlanamayacağını belirtecektir. Buna karşılık, Nietzsche, bize haklı olarak hayran olduğumuz Yunanlılar'ın bu harikulade insanlığının az da olsa acımasızlık olmadan, yok etmekten alınan belirgin bir zevk ve yenme sevinci olmadan asla işlemediğini gösterir. Ama biz bu kültürün ruhuna öylesine yabancıyızdır ki "çekememezlik" konusunda bize verdiği sayısız örneğe karşı çıkarız, oysa ki, çekememezlik, Hellenler için, verimli rekabetlerin genel motivasyonuydu! Yunanların bize verdiği ders, diye tekrarlar Nietzsche, dış dünyayı değiştirmek amacıyla bu dünyaya boşalma vesilesini daima kollayan temel önemdeki güçlü içgüdüler olmadan kültürün olamayacağıdır. Ama bu durumda söz konusu olan, elbette ki, hakim olmayı, denetlemeyi, yaratıcı

kılmayı öğrendiğimiz içgüdülerdir. Modelini Homeros'un belirlediği ve Hesiodos ile Herakleitos'un "İyi kalpli Eris" diyerek övdükleri Yunan yarışması, böylece, ilkel mücadelenin "tinselleştirilmesi"dir; ve bu sıfatla saldırganlığın serbestçe ifadesini garanti eder ve bu saldırganlık, sosyalliğin dayanaklarını tahrip etmek yerine, ilerlemenin ve uyumun unsuru olur. Yarışma, sözlü atışmalar, tragedya yarışmaları, sportif çekişmeler, felsefi doktrinlerin rekabeti biçimlerinde tüm kamusal yaşamı harekete geçirir. Yarışma, sanat ve oyundur.

Erk istencinin, Nietzsche'ye göre, ille de plastik ve yaratıcı bir güç olmasının nedeni, bu kavramın Yunanlarda yarışmayı yaratıcılıkla birleştiren koordinasyonu kendine alıp katmasıdır. Nietzsche'nin erk istencini andığında sürekli gözü önünde olan referans şema, mücadele şemasıdır; bu mücadele, bir istenci bir malzemeyle karşı karşıya getirerek, sanat eserinin gerçekleştiği biçimleri ortaya çıkartır. "En yüksek ilişki, bu kez de, *yaratıcı ile işlediği malzemenin* ilişkisidir." (*Erk İstenci*, I 210.) Erk istenci, biçimlerin serbestçe oluştuğu alanda gelişen bir yarışmadır. Ama her biçim bir gücün dışsallaşmasıdır. İnşa, güç gerektirir. Yaratıcı, der Nietzsche, "gücü fazla gelen insandır" (*Erk İstenci*, I 34). Erk istencinin inşa istenci olduğunu söylemek, bu durumda, *özgürlük* ve *hakimiyet* kavramlarını yeniden tanımlamaktır; artık bu kavramlar, gücün bir maddenin sanat eserine dönüşümü olarak yorumlanmasının hizmetinde, işbirliği ederler: "*Fethetmek* – bir '*güç fazlalığı*'nın zorunlu etkisidir: *yaratma* ya da *dölleme* edimiyle aynı şeydir, dolayısıyla kişinin kendi imgesinin yabancı bir malzemenin içi-

ne dahil olmasıdır. Bu nedenle, üstün insan yaratmak zorundadır, yani kendi üstünlüğünü ya efendi olarak ya da sanatçı olarak ötekine dayatmalıdır." (*Defterler*, 243.)

Kendini aşma edimi. – Ama önceki saptamaların tümü, taşıdıkları öneme rağmen, temel bir saptamayı bunlara ekleyen ve bu nedenle Nietzsche'de eylemsel bir yaratının konusu olan temayla taçlandırılmazsa, Nietzscheci erk istenci fikrini kapsamakta başarısız kalır. Bu eylemsel yaratı *Selbstüberwindung* sözcüğüdür. Bu sözcüğü, kesinlik kaygısıyla, taşıyacağı ağırlığa rağmen, bir dolaylamayla tercüme etmemiz gerekir: "Kendini aşma edimi."

Nietzsche, bu terimle, aşağıdan yukarıya çıkılan ve hareketi dışardan kışkırtılmış olmayan ama varlığın içsel ilkesinden kaynaklanan bir başkalaşım olarak kendini gösteren *aşma* edimini belirttiği kanısındadır. 'İçselleşme' fenomenini incelerken, Nietzsche'de aşmanın Hegelci anlamda diyalektik bir ayrıma pekâlâ sahip olabileceğini saptama imkânımız oldu. Ama, bu durumda, bölgesel nitelikte bir değişke söz konusudur. Nietzscheci *Selbstüberwindung*, özünde, diyalektiğe ve diyalektiğin mutlak rasyonalite dogmatizmine sırtını çevirir; asla katışıksız bir mantık süreci değildir; yapıların düzenleyicisi ya da bir imlenenler takımının işleyişi hiç değildir (komik bir şekilde canavarsı yorumlarla yalnızca modernitenin ideolojik sefihliği büyülenebilir). Bu konuda Bengi Dönüş'le birleşerek, 'oluş'un *nasıl* oluş *olduğunu*, başka deyişle, '*oluşun ezeli başkalaşım*'ının gerçekleştiği oluş akışı içinde biçimlerin nasıl yapıldığını dile getirir. Erk istenci kavramıyla, "kendini aşma edimi"yle

birlikte, Nietzsche, Varlığı, "'yaşamak' (soluk almak), 'harekete geçmek', 'istemek', 'davranmak', 'olmak' kavramının genelleşmesi" (*Erk İstenci*, I 83) olarak düşünmeye çalışır.

Zaten, oluşumun en dürüst tanığı olan bedenin bize öğrettiği şey tam da budur. Gerçekten de, beden niçin kendine bir bilinç ve buna bağlı entelektüel yetiler yaratmıştır? Yüksek bir beden inşa etmek için, cevabını verir Nietzsche. Böylece bedenin faaliyetinde kendini aşmanın dolaysız ve somut açıklamasını bulmuş olur: "Tinin tüm gelişiminde belki de söz konusu edilen şey yalnızca *bedendir*: Bu gelişim bizi *yüksek bir bedenin oluşumuna duyarlı* kılmaktan ibarettir. Organik olan, yüksek derecelere yine yükselebilir. Bizim doğayı bilme açlığımız, bedenin kendini mükemmelleştirme aracıdır." (*Erk İstenci*, I 279.) En kapsamlı genelliği içinde ele alınan *yaşam "kendini sonsuza dek aşmak zorunda olan*"ı (*Zerdüşt*, 139) varlığın tanımı olarak öne sürdüğünde, bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bütün ahlaklar, başka deyişle tüm değer tabloları bu ilkeden kaynaklanır: "Her halkın tepesinde bir değer tablosu yazılıdır; bu, kendi üzerinde kazandığı zaferlerin tablosudur; bu onun erk istencinin sesidir." (*Zerdüşt*, 139.) İnsanın yazgısının üstinsanı yaratmak olduğu doğruysa eğer, bu yazgıyı saptayan da yine bu ilkedir!

Yöntembilim ve bilgi anlayışı üzerine görüş ayrılıklarından bağımsız olarak, kendini aşma fikri, Nietzscheci erk istencini Schopenhauerci Yaşama İstenci'nden ayırt edecek ölçütü sağlar. Schopenhauer, ancak çileyi ortadan kaldırmaya çalışarak kurtulunabilecek vahşice ve kör bir Yaşama-İstenci'nin yansıladığı bir olağanüstülük olan, açıkça karamsar bir dünya yorumunu doğrulamak için acı argü-

manını kullanabileceğine inanmaktadır. Nietzsche, modern dekadansın bulaştığı bir insan doğasının itirazının ifadesi olan bu argümanın öncüllerinin bir safsata olduğunu göstererek buna karşı çıkar. Acı karşısındaki bu kaygı, kendi yaratıcı eğilimini üstlenemeyecek durumdaki istencin, kendini aşma ilkesini inkâr etmiş ve dürüstçe değerlendirme yapamayacak bir istencin hastalık semptomu değil midir? "Neyin hazzı, neyin acıyı uyandırdığına kararı *erkin düzeyi verir*" der Nietzsche. "Düşük bir erke tehlike gibi gelen ve hızla savunmaya geçmeyi ona zorunlu kılan şey, eğer erk büyükse, zevk verici bir cazibe, bir haz duygusu yaratabilir." (*Erk İstenci*, I 318.) Acının gerçek anlamı, kendini aşma edimi içinde ve bu edim tarafından belirlenmiştir, dolayısıyla onunla birlikte gelişir: "Acı, bir engel duygusudur; ama erk ancak engel yoluyla kendinin bilincine vardığından, acı, *her faaliyetin tamamlayıcı parçasıdır* (her faaliyet, üzerinde zafer kazanılması gereken bir şeye yöneliktir)." (*Erk İstenci*, II 371.) Dolayısıyla, Schopenhauer'ci Yaşama-İstenci sözde bir istençten başka bir şey değildir; 'havada' (*Werke* XI 162) bir istençtir, çünkü kendini-aşma hareketince tanımlanmak yerine, temel yöneliminden yoksun bırakılmıştır, durum-istenci olarak donmuştur. "Schopenhauer 'istenç' diyor, ama onun felsefesinin en karakteristik özelliği, *istencin* tamamen yokluğudur." (*Erk İstenci*, II 26.)

Ama kendini aşma edimi olarak erk istencinin bu tanımının anlamı ve nihai kökenleri hakkında bizi özellikle bilgilendirmeye elverişli olan şey, Nietzsche'deki bilgi ve hakikat teorisine bunun uygulanmasıdır. Bir yandan, gördü-

ğümüz gibi, erk istenci, bir yorumu şekillendirmek için izlenim ve arzuların kaosunu biçimlendiren işlem olarak, dirimsel pragmatizmin ve yararlı-değerlerinin yaratıcısıdır; çünkü, der Nietzsche, "*bilgi içgüdüsü* olarak adlandırılan şeyi *sahiplenme ve fetih* içgüdüsüne indirgemek gerekir." (*Erk İstenci*, I 365.) Diğer yandan, bilgi, filolojik dürüstlük disipliniyle kendini eğiterek, böylece, dirimsel pragmatizmi de aşmaya mecbur kalır ve bu aşma, mücadele ve üst bir biçime geçiş şeklindeki ikili anlamlarıyla bir '*Selbstüberwindung*'a tıpatıp denk düşer. "Temel yalana ve tüm maskaralıklara karşı nasıl oluyor da mücadele ediyoruz? Bizi buna iten şey, zekânın gelişim ve faaliyetinde ortaya çıkan bir erk duygusudur" (*Defterler*, 193). Böylece, yaşamı tehlikeye atmayı kabul etmiş oluyoruz, çünkü yaşamdan, geçici de olsa, koruyucu yanılsamalarını çekip almış oluyoruz; böylece, erk istenci buyruğuna boyun eğiyoruz, çünkü "yaşam başka bir şeyi amaçlayan bir *araçtır*: Erkin büyüme biçimlerinin ifadesi işte budur." (*Erk İstenci*, I 215.) Dolayısıyla, sahici erk, bir kişinin hakikat arayışında kullanabileceği güç derecesini, başka deyişle doğrunun hizmetinde kendini-aşmasının yoğunluğunu belirler: "Gücün en yüksek ölçüsü: Nasıl olur da bir insan inanç üzerinde değil de *hipotezler* üzerinde yaşayabilir, yani sınırsız denizlerde maceraya atılabilir!" (*Defterler*, 136.) Sonuç olarak, gerçek erki ifade eden *tindir* – vahşi şiddet değil! Gerçekten de, "bir *istencin gücü*'nü, kaldırabileceği ve yararlanmasını bildiği direniş, acı ve işkence dozuyla" değerlendirmek gerekse bile, galip gelmesi gereken tindir, çünkü "tin, kendi teninde çözüm bulan yaşamdır; çektiği acı bilgisini artırır." (*Zerdüşt* 219.)

Güç ve zayıflık. – Barbar bir ideolojinin kafamıza kazıdığı yanlış güç imgelerinden kurtulduğumuza göre, artık Nietzsche'nin kendi soykütüksel yorumlaması içinde güç kavramına atfettiği değeri anlamaya hazırız demektir. Kuşkusuz ki, her varlık, erk istencine katıldığı için, sürekli olarak kendini aşmaya çalışır. Ne var ki, böyle bir aşmanın üslubu ve yönelimi, karşı karşıya olduğumuz istenci, dekadansın ya da yükselen bir yaşamın yönlendirmesine bağlı olarak kesinlikle aynı değildir. Böylece, kendini aşma ediminin, hangi tür erk istencini nitelediğine bağlı olarak antagonist iki anlamı olduğunu ve, dolayısıyla, bu soykütüksel değerlendirme bağlamında kullanılan güç ve zayıflık kavramlarının erk istencinin *ikili kutupsallığını* belirginleştirmeyi hedeflediklerini, her bir kendini-aşma ediminin kendi normalliğini buna bağlı olarak edindiğini de keşfederiz. Dünyanın birlikçi özü olarak erk istenci içinde bir hiyerarşileşmenin varlığını bunlar garanti ederler.

Bu durumda, Nietzsche bir yandan "Zayıflar ve güçlüler tamamen benzer davranır: kendi güçlerini mümkün olduğunca uzağa yayarlar," (*Defterler*, 217-218) diye belirtirken; diğer yandan erk istencinin bazı ifadeleriyle mücadele etmeye çabalayan ve bunlardaki dekadans içgüdüsünün maskesini düşüren –"Açıkçası, ahlak nedir? Dekadans içgüdüsü. Bitmiş tükenmiş ve yoksun insanlar bu şekilde *birbirlerinden intikam alır* ve *efendi* gibi davranırlar [...]. Erk istenci biçimi altında dekadans içgüdüsü." (*Erk İstenci*, II 129) diyen– Nietzsche'ye hiçbir çelişki atfedilemez. İntikam istenci, gerçekten de, erk istencinin bir türüdür, ama zayıflık kavramı altında sınıflandırılması gerekir, çünkü yaşamı değersizleş-

tirmeye ve yok etmeye çalışan *olumsuz* bir erk istencini temsil eder; *olumlayıcı* erk istenci, yani yaşamı yüceltmeye ve serpilip gelişmesini sağlamaya çabalayanı ise güç kavramı altında sınıflandırılır. Birincisi bastırıcıdır, ikincisi ise yaratıcı; ikincisi sahici, kendi doğasına sadık erk istenciyken (öyle ki, Nietzsche, bazı metinlerinde, erk istenci adlandırmasını yalnızca bunun için kullanır), diğeri bir anlamda yabancılaşmış, kendi amacına ve yönüne yabancı kılınmış bir erk istencidir.

Farklılık üçlü bir inceleme sonucu saptanmalıdır. Öncelikle, sayelerinde her bir kişinin üstünlük mücadelesi verdiği idealler üzerine eleştirel bir düşünme; ardından, bu ideallerin başarılı olması için uğraşan insan ya da toplumsal grup türünün saptanması; nihayet, belirli bir değerler tablosunun zaferinin ya da yalnızca etkisinin yaşam için yol açtığı sonuçların analizi. İdealler konusunda yöntem, *Olumlu İdealler* ile *Olumsuz İdealler* arasındaki ayrıma varır. Bu ölçüt sayesindedir ki: "*Her ideal, sevgiyi* ve *nefreti, saygıyı* ve *küçümsemeyi* gerektirir. İlk saik ya olumlu duygudur ya da olumsuz duygu. Örneğin, hınçtan doğan tüm ideallerde ilk saik *nefret* ve *küçümsemedir*." (*Erk İstenci*, I 133.) *Tipolojik* açıdan bakıldığında, ahlakçılık durumunda, birçok kışkırtıcı eğilim ayırt edilir. Nietzsche bunları sıralar: "1. Güçlüler ve bağımsızlar karşısında *sürü* içgüdüsü; 2. Mutlu insanlar karşısında *ıstırap çekenlerin* ve yoksulların içgüdüsü; 3. İstisnalar karşısında *vasatların* içgüdüsü." (*Erk İstenci*, I 343.) Değerlerin yaşam üzerindeki etkilerine göre değerlendirilmesine gelince, Nietzscheci yöntem, "ahlaki doğalcılık" ile doğa-karşıtı ahlak arasındaki uzlaşmazlığı ortaya çıkarmaya yönelir: "Ahlaktaki

her doğalcılık, yani her *sağlıklı* ahlak, yaşam içgüdüsünün egemenliğindedir [...]. *Doğa karşıtı* ahlak, yani şu ana dek öğretilmiş, yüceltilmiş ve vaaz edilmiş her ahlak ise, tersine, özellikle dirimsel içgüdülere *karşı* yönelir." (*Tan Kızıllığı*, 113.)

Kendi kanıtlamasını radikalleştiren Nietzsche, bu durumda, erk istencinin tezahürleri arasında yaptığı soykütüksel sınıflandırmasını *hiçlik istenci* ile *yaşama istenci* arasındaki karşıtlık biçiminde sunar. "Yaşama istenci" yaşamı teşvik eden erk istencini nitelerken, diğeri yaşamı güçsüz düşürüp harap eden erk istencini niteler. Sonuç olarak, güç ve zayıflık kavramları, Nietzsche'de, soykütüksel açıdan, yaşam ile kendini aşma edimi arasındaki temel ilişkiyi düşünmeye yarar. Buradan da şu sonuç çıkar: "Her kişi, yaşamın yükselen ya da alçalan çizgisini temsil etmesine bağlı olarak değerlendirilebilir" (*Tan Kızıllığı*, 160).

Bengi Dönüş. – Bengi Dönüş fikri Nietzsche tarafından öylesine benimsenmiştir ki bu fikri yalnızca felsefesinin temel düşüncesi olarak vermekle kalmaz, dahası, bu fikri her andığında, vecdden dehşete dek en yoğun duygu yelpazesini tümüyle hisseder. Ve Nietzsche bu fikri sabırla bulunup çıkarılmış geniş bir belgelemeyle, ciddi bilimsel temeller üzerinde oluşturmak için çaba sarf etmemiştir. Öyle ki, sonunda bu fikir insanı yıldırabilir ve Nietzscheci Bengi Dönüş doktrinine *stricto sensu* [dar anlamda] bilimsel bir teori olarak bakmak durumunda kalınabilir; oysa, Nietzsche'nin bilim üzerine düşünmelerden çıkardığı kanıtlar, temelde felsefi düşünceden kaynaklı bir fikir için onaydan başka bir değer asla taşımamıştır.

Zaten, Nietzsche, burada, bilimsel türde argümanları metafizik İdealizmi çürütmesini tamamlamak için kullanır. Bu idealizmin en güçlü kalelerinden biri *erekçiliktir* ve Bengi Dönüş fikri de özellikle buna şiddetle saldırır. Gerçekten de, Bengi Dönüş, dünyanın hareketini ahlakın egemenliğini kurmayı hedefleyen tanrısal bir Plan'ın yönettiği şeklindeki ve, sonuç olarak, Tanrı'nın bu iyiliği ile dünyanın alışıldık akışı arasındaki üzücü farklılığı ahlaki *günah* kategorisinin araya girmesiyle açıklamak zorunda bırakan idealist inancı parçalar. Ereklilik kavramının yanlış kullanımının yol açtığı bu hareketsiz bırakan suçluluk duygusunun karşısına, Bengi Dönüş, "oluşun masumiyeti" (*Erk İstenci*, II 117) şeklindeki kurtarıcı olumlamayı çıkarır: "Bu düşünceyi en korkunç biçimiyle tahayyül edelim: Ne anlamı ne amacı olan, ama hiçliğe varmadan kaçınılmaz olarak geri gelen, mevcut haliyle varoluş: '*Bengi Dönüş*'." (*Erk İstenci*, II 12.) Zerdüşt bu düşüncenin baş savunucusudur: "'Her şeyin üzerinde uzanıyor Olumsallığın Gökyüzü, Masumiyetin Gökyüzü, Tesadüfün Gökyüzü, Değişkenliğin Gökyüzü' derken ben, aslında küfür değil ağzımdan çıkan, bir hayır duası" (*Zerdüşt*, 329).

Söz konusu tesadüf, zorunluluğun tersi olmadığı gibi, zorunluluğun veçhelerinden birini belirtir; Geri Dönüş tematiği içinde, oluşun ahlaksızca yorumlanması adına erekliliği reddetmeyi sağlayan bir veçhesidir bu zorunluluğun. Nietzsche bunu iyi açıklar: "Erekliliğe sahip her faaliyeti dışlayan 'evrensel kaos' çevrim fikriyle *çelişik değildir*: Bu, biçimsel, etik ya da estetik hiçbir art-düşünce olmadan, tam da *irrasyonel bir zorunluluktur*. Seçim özgürlüğü, küçük

şeylerde olduğu kadar büyük şeylerde de yoktur." (*Erk İstenci*, II 297-298.)

Büyük ölçüde bilimsel verilerden çekip çıkardığı tezin parçası olan kanıtlama iç içe geçmiş birçok argümanı da peşinden sürükler ve bunların gelişim düzenine uymak gerekir. Oluşa bir "amaç" (dolayısıyla bir son) atfetmenin imkânsızlığının nesnel olarak kabul edilmesinin, idealist erkliliğe yönelik önceki eleştiriyi onaylamasıyla başlanır. Çünkü, dünya bir amacın peşinden gidiyor olsa da, bu 'bir *denge durumu*'nun oluşumuna yol açacaktır ve bu denge durumu *önceden zaten erişilmiş bir durum olmalıdır*, çünkü bu denge dünyanın geçmişinde daima zaruriydi. Oysa, oluşun ortadan kalkmadığını, devam ettiğini saptamaktayız. Dolayısıyla, oluşun ısrarı, bugün, nihai bir denge olasılığını ilke olarak bile ortadan kaldırmaktadır (krş. *Erk İstenci*, I 295-296).

Yine de, bu akıl yürütme ancak iki koşulla kabul edilebilir. Öncelikle, zamanın gerçekten varlık olması, *gerçek* olması, dolayısıyla Kant'ta olduğu gibi duyarlılığın *a priori* katışıksız bir biçimine indirgenememesi gerekir (*Werke* XII 54). Sonra da, zaman sonsuz olmalıdır. Bu da tanrısal bir dünya yaratısına inancı ortadan kaldırmak demektir, çünkü yaratı başlangıcı gerektirir. Nietzsche, bu durumda, Ahlaki Tanrı'ya yönelik önceki eleştirisini, nedenselliğin büyük ağının, büyük örümcek ağının ardına gizlenen, bir tür buyruk ve ereklilik örümceği" (*Ahlakın Soykütüğü*, 194) olan yaratıcı bir Tanrı kavramına karşı daha kesin olarak yönelterek iyice rafineleştirmek zorundadır. Nietzsche, böyle bir hipotezin oluşun değerine nasıl da çaresiz bir haksızlık edeceğini gös-

tererek, bu engellenemez itirazı yaratıcı Tanrı'ya inanç ile "oluşun masumiyeti" arasındaki çatışmada aramak zorunda kalır; çünkü bu hipotez, "'oluş'un toplam değerini azaltan *bir acı ve mantıkdışılık toplamı* dayatmak olur; neyse ki, tümleştirici bu erk *eksiktir.*" (*Erk İstenci*, I 112.)

Ama Tanrı'yı bu şekilde tahtından indirmek, oluştan sorumlu ve ilksel bir yaratıcı irade kabul etmeyi reddetmektir; bu, aynı zamanda, "sonsuz güç" kavramının boşunalığını ortaya koymaktır. Teolojik olumsuz etkilerin oluşu üzerine düşünmeyi yalnızca gücün sonluluğu ilkesi arıtır ve bu ilke enerjinin sürekliliği yasasıyla bilimsel düzeyde uyum içindedir. Bu durumda ilke şöyle ifade edilir: "Faaliyet ezelidir, ama üretilmiş şeylerin ve enerjetik durumların miktarı sonludur" (*Fragmanlar*, 8). Daha kesin bir deyişle: "Enerjetik durumlar sonsuz *miktardadır*, ama sonsuzca *farklı* durum yoktur: Bu, enerjinin belli 'miktar'da olası niteliği varken, tanımsız bir enerji varsayar" (*Fragmanlar*, 7). Şimdi, sayılan bütün belirlenimleri bir araya getirirsek şu Evren modelini elde ederiz: *Sonlu bir evrende, her şeyin tekrarlandığı bir oluşa göre yayılan sonlu ve sabit bir güç*; yani içkinliği kökten olan daimi bir çevrim. Böylelikle, kendisine yabancı olan bir hedef ya da anlama, belli belirsiz bile olsa, her türden referansı engeller.

Bu argümanlar, yine de, yalnızca oluş ile erk istenci arasındaki ilişkileri ilgilendiren felsefi sorunlara entegrasyonları sayesinde anlam taşırlar. Nietzsche eski metafizik "varlık"ın yerine "oluş"un konabileceğine inanacak denli naif değildir. O, oluşu *kendi varlığına göre* yorumlamayı dener; ve Bengi Dönüş fikrine verdiği rol de tam olarak budur! Ek-

siksiz formülasyonu ise, *Aynı*'nın (*des Gleichen*) Bengi Dönüşü'dür. "Aynı", oluş olarak oluştaki ısrarın/aşırı-var olmanın [*per-sistance*] büründüğü anlamı ve, böylelikle, oluşun içindeki her olay için *tekrarın* zorunluluğunu belirler. Dogmatik özdeşlik kategorisinin dışa atılması, bu açıdan bakıldığında, kalıcılık ve kendine-denklik kavramlarının dönüşümüne yol açar. Oluş, oluş olmaya son vermese de, dolayısıyla ısrar etse/aşırı-var olmaya devam etse de, yine de, özdeşleştirici töz değildir. Nietzsche, Bengi Dönüş sezgisinin uygun formülasyonunun kavramların anlamını yenilemek ve daha fazla vurgulamak için bir çaba talep ettiğinin tamamen bilincindedir; ve şu saptamada bulunur: "*Oluşa varlığın damgasını basmak – erk istencinin yüksek biçimi budur* [...]. *Her şey geri geliyor* demek, *oluşun ve varlığın dünyasını –seyre dalmanın doruğu– azami yaklaştırmaktır*." (*Erk İstenci*, I 251.)

Erk istenci kavramı sayesinde, Nietzsche, oluş olarak Varlığın *ne olduğunu* düşünmeye çalışır. Bengi Dönüş kavramıyla da oluşun kendisinin *hangi tarzda* oluş 'olduğunu', dolayısıyla *her şey değişmeye devam ederken her şeyin tekrarlanmasını* nasıl sağladığını düşünmeye çalışır. Ama bu durumda, kendini aşma edimi erk istencinin doğasını tanımladığından, bu edimin Dönüş çevrimine nasıl dahil olabileceğini açıklamak gerekir. Nietzscheci tefekkürün muhteşem tutarlılığı, erk istenci ile Bengi Dönüş arasındaki bu bağlantı vesilesiyle burada tam anlamıyla ortaya çıkar. Nietzscheci büyük temaların tümünün bu büyülü potada kaynaştığı görülür.

Bengi Dönüş, kendini aşma yönünde daimi ve coşkulu bir çağrıdır. Erk istencini boş özlemlerden kurtularak oluşa

hakkıyla katılmaya ve böylece oluşu yorulmak bilmez yaratıcılığının alanı yapmaya yöneltir. Erk istencini egemen olumlamaya, "*amor fati*"yi içeren olumlamaya dek yükseltir. *Amor fati*, Nietzsche'de, "yeryüzüne sadakat" tavrına denk düşer, bu tavır sayesinde, oluşun içkinliğine razı olma, idealist Aşkınlığın hayal mahsulü kuruntuları üzerinde galebe çalar. Çünkü, gerçek bir Dionysosçu panteizm başlatan oluşa katılımın coşkusu içindeki istenç, yaşamın kendisiyle birleşir. Bu bakış açısından, Bengi Dönüş, "hiç erişilmemiş yükseklikteki bir onay ifadesi"dir (*Ecce Homo*, 120). "Ezeli bir çevrim istenir: Aynı şeyler, birbirine eklenmede aynı mantık ya da aynı mantıksızlık. Bir filozofun erişebileceği yüksek hal: Varoluş karşısında Dionysosçu tavır; ben bunu *amor fati* diye ifade ediyorum." (*Erk İstenci*, II 229.) *Ezeliyet*, '*an*'ın damgasını taşıyan tümleştirmedir: "Aynı şeyin iki kez olmasını hiç arzulamadınız mı? 'Hoşuma gidiyorsun, mutluluk, göz kırpma, an!' dediğiniz hiç mi olmadı? O halde, *her şeyin* Geri Dönüşünü, her şeyin yeniden gelmesini, her şeyin ezeli, birbirine bağlı, birbirine dolanmış, aşkla bağlanmış olmasını arzulamışsınızdır" (*Zerdüşt*, 621).

Ayrıca, Bengi Dönüş, intikam istencinin yükselen yaşamın ifadesi olan yaratıcı istence dönüşümüne öncülük eder, çünkü *geçmişin* direnişinin serbest inisiyatifin karşısına çıkardığı korkunç engeli istencin aşmasını zorunlu kılan odur. "Zamanın geriye doğru gidememesi; buna sitem eder o. 'Oldu bitti', yerinden kımıldatamadığı kayadır. O zaman, kızgınlıktan ve öfkeden kayaları yuvarlar." Ve işte, Sisyphos işkencesine mahkûm insan! Ama Bengi Dönüş düşüncesi insanı lanetten kurtarmak için vardır; ve insanı kurtarıcı

bir şekilde şöyle azarlar: "'İstenç yaratıcıdır' diye öğreterek bu nakarattan kurtardım sizi. Ta ki yaratıcı istencin, 'Böyle olsun ben istedim!' diyeceği güne dek olup biten her şey fragmandan, bilmeceden ve korkunç tesadüften başka bir şey olmasın" (*Zerdüşt*, 287-289).

Sonuç olarak, Bengi Dönüş erk istencini en cesur görev için eğitir: Hakikate hizmet. Bu istenci, dirimsel pragmatizmin avantajlı kurgularının bile ötesine, teselli edici tüm yanılsamaların ötesine yansıtır; mutlak bilginin idealist dogmatizmini reddetmesini sağlayarak yorumlama macerasını kabul ettirir (krş. *Erk İstenci*, II 288-289.)

Bengi Dönüş, Nietzsche'nin insanlığın seçkin kesimine putları parçalaması ve üstinsan figürünü yontması için getirdiği 'çekiç'tir: "Bengi Dönüş doktrini; en güçlü insanın elindeki *Çekiç*." (*Fragmanlar*, 69.)

V. Bölüm

ÜSTİNSAN

Ayıklama. – Nietzsche'de 'üstinsan' fikrine verilen anlamı, bu fikri Lamarck'ın ve Darwin'inkine benzer evrimci bir doktrinin ekseni olarak ele almak kadar hiçbir şey çarpıtamaz. Bu noktada, Nietzsche'nin Zerdüşt'ün ağzından dile getirdiği görünüşte 'evrimci' bazı ifadelerin kafamızı karıştırmasına izin vermeyelim. Bunların yalnızca imge olarak değeri vardır ve Nietzsche'nin başka bir yerde *ilerlemeye* inançla birlikte bozulduğuna inandığı çağdaş dönüşümcü teorilere yöneltti̇ği çok sert eleştirileri ortadan kaldırmaz. Çünkü, onun gözünde, ne bir tür olarak insanlık hayvanlar üzerinde bir ilerleme temsil eder (*Werke* XVI 147) ne de insan grubu içinde kitleler karşısında bir ilerlemeye damgasını vuracak kalıcı bir seçkin oluşabilmiştir. Hatta burada gerilemeden söz etmek daha dürüstçe olur. Rönesans uygarlığının kahramanlarıyla ya da Eski Yunanlarla karşılaştırıldığında (*Deccal*, 197) modern insanlık yozlaşmış değil midir? Nietzsche, daha ayrıntılı bir polemiğe girerek, Dar-

winizmin karşısına şu iki gözlemi çıkarır: Aşağı biçimler yukarı biçimleri üretebilme yeteneğinden yoksundurlar (*Werke* XVI 150) ve –daha can sıkıcısı– "*struggle for life*"ı kazananlar genellikle zayıflar ve vasatlardır. "Kural odur ki, yüksek insanlar, seçkin ruhlar başarısızlığa uğrar ve yok olup gider." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 379.) Lamarck'ın tezlerine gelince, bu tezlerin dirimsel ayıklamada "çevre"nin rolünü fazla abarttıkları eleştirisini yöneltir.

İlerleme kavramının eleştirisi, biyolojinin çerçevesini aşarak, üstinsanı sözde bir Tarih 'mantığı'nın zorunlu sonucu yapmak isteyen her teşebbüsü baştan yıkıp Tarih anlayışına da yönelir. Kuşkusuz ki, Nietzsche, duyum-üstü her Aşkınlığı çürüttüğü andan itibaren, kendi üstinsanının muhtemel yükselişini özellikle tarihsel içkinliğe dahil etmek zorundaydı. Ama Tarih'te üstinsanın ön belirtilerini bulmakla epey uğraşır, onun taslakları olan bireysel ya da kolektif başarıları araştırmak için her yana bakar (örneğin Yunan halkı, Eski Hint aristokrasisi, Napoléon); normalde en yüksek değerlerin zafer kazanması gereken rasyonel bir Tarih gelişimine Hegel'in, Comte'un ve Marx'ın duyduğu güveni paylaşmaz; ve tarihsel rasyonaliteye dair bu hayal mahsulü yaklaşımı reddettiği gibi, bunu uğursuz bir idealist yalan olarak değerlendirerek öfkelenir: "Tarihte iyinin ve doğrunun gerçekleştiğini görmek, iyiye ve doğruya karşı bir küfürdür. Bu güzel evrensel tarih, Herakleitos'un bir deyimini kullanırsak, 'karmakarışık bir çöplük'tür. *Güçlü* olan kendi yolunu açar, kural budur; tabii sık sık olduğu gibi güçlü olan aynı zamanda budala ve kötü değilse!" (*Fragmanlar*, 57-58.) Nietzsche bu eleştirel düşünmeleri karar-

lılıkla sürdürecektir. Daha *Zamana Aykırı Mülahazalar*'ın ikincisinde, şu kısa alıntıda görüleceği gibi Hegelci felsefeyi epey sarsar: "Tüm zamanların geç geldiğine inanmak felç edici ve üzücü bir düşüncedir, ama korkunç ve yıkıcı olan şey, bu felsefenin, ihtiyatsız bir altüst oluşla, geç gelen tipini sonraki tüm evrimin anlamı ve hedefiymiş gibi kutsamasıdır." (*Zamana Aykırı Mülahazalar*, I 333).

Bu tür uyarılar hiç kuşkuya yer bırakmaz: Üstinsan vaadinin bekçisi olan ayıklama doktrininde erk istencinin bir pedagojisi, yani varoluşu Bengi Dönüş'ün benimsenmesi olacak egemen Varlığı üretmeye yönelik bir pedagoji görülmediği sürece Nietzscheci üstinsan fikrinden hiçbir şey anlaşılamaz.

Dionysosçu eğitim. – Nietzsche'nin tahayyül ettiği ayıklama ne Doğa'nın yönettiği biyolojik bir süreçtir ne de Tarih'in bir diyalektiğidir; yetkili bir azınlığın erk istencine uyguladığı bir eğitim yöntemidir. Bunu 'Dionysosçu' diye nitelendirerek iki temel karakterini vurgulamaya özen gösterir: Bir yandan, Nietzsche'nin "vecd halindeki nihilizm" (*Werke* XV 393) olarak betimlediği –çünkü bir anlamda modern dekadansı başlatması gereken budur– nihai krizi başlatarak nihilizmi radikalleştirme görevini üstlenecektir. Diğer yandan, üstinsanı en korkunç hakikatler karşısında sarsılmaz kılması gereken bu "güç karamsarlığı"nın gerektirdiği gibi ahlakdışı biçimde davranma kararını yerine getirecektir. Kısacası, Nietzsche burada 'çekiçle' çalışan ve istencin özü üzerinde yoğunlaşan bir eğitimin ana hatlarını tanımlamaktadır: Kendini aşma edimi üzerine! "Çekiç:

Ölüme en tutkun karamsarlığın öfkesiyle, yaşama en elverişli '*ayıklama*'lardan birini gerçekleştiren bir doktrin." (*Fragmanlar*, 69.)

Tüm bu özelliklerle dekadans okulu olmuş metafizik İdealizmin kullandığı eski yönteme meydan okur. Dolayısıyla, üstinsana yönelik Nietzscheci ayıklama ile "Son İnsan"a yönelik idealist evcilleştirme tamamen karşı karşıya getirilir. İnsanın evcilleştirilmesi papazların icadıdır; bu işin tekniği içgüdülerin bastırılması ve günah kaygısıyla suçlanmadır (*Erk İstenci*, I 187). Nietzscheci seçme ise, tersine, içgüdüleri yüceltmeye, tinselleştirmeye çalışır (*Tan Kızıllığı*, 111). Sonuç olarak, "*Seçmeyi evcilleştirmeyle* karıştırmaktan daha kötü bir karışıklık yoktur [...]. Benim anladığım anlamda seçme, devasa miktarda insan gücünü belleğe sığdırmanın bir yoludur; öyle ki, insanlar kuşaklar boyunca, hem dış şeylerde hem de iç ve organik gerçekliklerde, süreğen güçlerin büyümesi içinde, atalarının koyduğu temeller üzerinde inşa edebilirler." (*Erk İstenci*, II 281.)

Erk istenci eğitimi –gördüğümüz gibi yorumlanmasına da paralel olarak– ilk başta bedenin kendisini içerir. "Aptal ahlakçılar daima mükemmeliyetçiliği vaaz ettiler, ama aynı zamanda bunun *fiziksel temelini* –bedenin soylulaştırılması– yardıma çağırmadılar." (*Defterler*, 288-289.) Ama, "zayıf ve sinirli bir karaktere bağlı en yüksek tin; işte ortadan kaldırılması gereken. Hedef: Yalnızca beynin değil, tüm *bedenin* mükemmelleştirilmesi." (*Erk İstenci*, II 328.)

"Üstinsan" sözcüğündeki *über* (üst) önekinin tüm değeri bu açıklamalar ışığında ortaya çıkar: Üstinsanın, insanın

erk istencinin kendi amacını ve yönelimini gerçekleştirmesini sağlayan öz-aşmadan kaynaklandığını vurgulamak. Zerdüşt bunu şimşek gibi çakan sözlerle dile getirir: "Size üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir." (*Werke* VI 13.) Bu sözleri iyi anlayalım: *Değişen*, insandır; yoksa aniden onun yerine geçen dışsal bir merci değil. Nietzsche insanın düşüşünün onun üstinsana doğru geçişi olduğunu göstererek bunu onaylar: "İnsanın büyüklüğü bir terim değil köprü olmasındadır; İnsan'da sevilebilecek olan şey, *geçiş ve yitim* olmasıdır." (*Zerdüşt*, 57.) Ve: "Telef olma pahasına yaşamayı bilenleri seviyorum, çünkü telef olarak kendilerini aşıyorlar."

Olumlayıcı kahraman. – Nietzscheci üstinsan çok yüksek düzeyde mitik bir figür olduğundan, bunun eksiksiz bir tarifi verilmek isteniyorsa, her bir özelliğini erk istencinin belirlenimlerinden birine denk düşürmek zorunlu olur. Ama bu erk istencinin Bengi Dönüş fikriyle ilişkisini sağlayan belirlenimleri de unutmamalı. Burada, üstinsanın en yetkin olumlayıcı kahraman olarak adlandırılmayı hak etmesini sağlayan özellikleri sınırlandırmakla yetinelim.

En başta gelen, tam da, Dionysosçu olumlama yeteneği. Dionysos, gerçekten de, Nietzsche için, öyle bol bir enerjiyle donanmış varlığı simgeler ki her şeyi olumlamaya dönüştürebilir ve, dolayısıyla, yaşamın kalbinde mücadele eden çelişik terimleri eşit bir coşkuyla kabul eder. "Bu *özgürleşmiş* tin; yalnızca tek başına var olanın mahkûm edilebilir olduğuna ve bütünlüğün içinde olunduğunda her şeyin çö-

züme bağlandığına ve onaylandığına duyulan *imana* güvenerek ve mutlu bir kadercilik içinde, evrenin merkezinde boy gösterir. *Artık hiç inkâr etmez...* Ama böyle bir iman olabilecek tüm imanların en yücesidir. Ben buna *Dionysos* adını verdim." (*Tan Kızıllığı*, 180.) Bengi Dönüş'e katılımını, bir yaratıcı olarak, gururla üstlenir: "İçgüdülerine en fazla dayanan, en canlı, evrene en fazla rıza gösteren insan [...], yalnızca kendine karşı değil, piyese ve tüm gösteriye karşı da bir '*da capo*'yu [tekrar, en baştan!] doymak bilmez bir şekilde yönelten kişidir." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 121.) Ve, bunu yaparken de, *insan geçmişinin* tümünü üstlenir: "Üstinsanı bu kilden yoğurmayı ve böylece tüm geçmişe bir *hedef* vermeyi başarırsak, geriye dönük olarak tüm ölüleri onaylar ve onların yaşamlarına bir anlam vermiş oluruz." (*Erk İstenci*, II 262.)

Bu durumda, kişilik de Dionysos'un insandan elde etmeyi dilediği şeyin imgesiyle inşa edilir: "Onu daha güçlü, daha kötü, daha derin kılmak." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 407.) Çünkü, "önem taşıyan şey, dinsel bir istençle hareket eden *kötülerdir*" (*Werke* XIV 316); başka deyişle, "enerji bolluğunu ve sağlığı entelektüel üstünlükle birleştiren sinikler, ayartıcılar, fatihler." (*Erk İstenci*, II 250-251.) Üstinsan barbarın içgüdülerinin kuvvetini ve zenginliğini koruyacaktır, ama kendi içgüdülerini, yaratıcı özgürlüğün koşulu olan yüksek bir düzene dahil edecektir. Elbette, ahlak bu gereksiz devasa israfı gölgelemekten başka bir şey yapmaz; ve Zerdüşt, "onun üstinsanını iyilerin ve adillerin 'iblis' diye adlandıracaklarından" (*Ecce Homo*, 170) kuşku duymaz. Ama, Dionysosçuluğun açıkladığı haliyle gerçek

bir yaratıcının coşkusunda iyilik ile kötülük arasındaki işbirliğinin zorunluluğunu bu erdemliler anlayamazlar. Gerçekten de, bu yaratıcı "oluşumu aktif olarak ele geçirir, bunu öznel olarak, yıkıcının gazabıyla karışmış yaratıcının öfkeli istenci olarak hisseder." (*Erk İstenci*, 369.) Ardından, "en fazla yaşam dolu varlık, tanrı ya da insan Dionysosçu, yalnızca muammaya ve ürkünç olana bakmaya cüret etmekle kalmaz, tehlike işlemekten ve her türden yıkım, altüst etme ve inkâr çabasına girmekten de kaçınmaz; verimli bir toprağı çöle çevirebilecek yaratıcı güç fazlalığı sayesinde kötülük, saçmalık ve çirkinlik ona imkânlı gelir." (*Şen Bilim*, 204.) Üstinsan tamamlanmış sanatçıdır, "sanatçı"nın erk istencinin cisimleşmesidir.

Sonuç itibarıyla, üstinsan ışıklar saçan '*güzel bireysellik*'tir, onun 'ben'i kozmik bir ben halini almıştır. Nietzsche, sürü ahlakının konformizmi içinde korkakça sığınak arayan bu mütereddit bencillik karşısında sert olduğu kadar, yaşamda ve bilgide cömertliğin koşulu olan kapsamlı bireyselliği de yüceltmektedir. Çünkü, "'*Ego*'su zayıflayan ve azalan insanda büyük sevgi gücü de zayıflar." (*Erk İstenci*, I 123). Şöyle belirtir Nietzsche: "Büyük fedakârlıkları ve büyük sevgiyi oluşturan şeyler, *kişilik zenginliği*, içsel bolluk, taşma ve bağış, içgüdüsel haz ve kendini onaylamadır." (*Erk İstenci*, I 131.) Böyle bir bireycilik farklılığa tapınmayı gerektirir; "insan türünün yükselişinin, insanın kendini sürekli aşmasının gerçekleştiği, giderek yükselen, ender, uzak, geniş, kavrayışlı ruh halleri yaratmak amacıyla, ruhun içinde mesafeler oluşturma yönünde duyulan ateşli arzu" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 349) gerekir. Nietzsche modernitenin eşitlikçi ideolo-

jisinden de nefret eder; üstinsanın yaratılmasının önündeki en tehlikeli engel olarak bunu görür. "Herkes fazla eşit, fazla küçük, fazla dürüst, fazla uysal, fazla sıkıcı." (*Defterler*, 180.) Bu ideolojiye karşı koymak için, Nietzsche, bir farklılık stratejisi savunur; buna göre, "insan, ortak özelliklerden giderek iyice yoksun bırakılır ve sonunda insan öyle özelleşir ki komşusu için bile tamamen anlaşılmaz kalır." (*Defterler*, 181.) *Hiyerarşileştirici* farklılık stratejisi, diye hemen ekler Nietzsche, çünkü farklılık daima, son çözümlemede, yükselen yaşam ile erk istencinin soykütüksel ilkesini oluşturan dekadan yaşamın ikiliğine gönderme yapmaktadır. Demek ki, Nietzsche, bir öngörü göstererek, gevşek farklılık anarşizmi olarak adlandırılabilecek olan şeyi doğrulamak için otoritesine başvuran günümüzdeki sözde denklerini kesin olarak reddetmiştir. Şunu söylemektedir: "Uçurumu *derinleştirelim!* Yüksek türü, kendi varoluşundan yapmak zorunda kaldığı fedakârlıklar sayesinde *ayrı durmaya mecbur* etmeliyiz." (*Erk İstenci*, II 309.)

Büyük politika. – Nietzsche, "büyük politika"dan, insanın tüm geleceğini bilinçli ve kararlı olarak üstlenmeyi anlıyor; öyle ki, daima sınırlı çıkarların ardından sürüklenen alışıldık politikacıların dalaverelerini küçümseyen "büyük politika", gezegen çapında toplumsal yaşamın ve kültürün somut örgütlenmesi temelinde üstinsanın egemenliğini hazırlıyor. Böylece, büyük politika, üstinsan idealine yönelik Dionysosçu eğitimi teşvik eden dünya çapındaki yönetimi tarihsel insani topluluklar düzeyinde kurmanın aracıdır: "Bugüne dek bin farklı amaç oldu, çünkü binlerce

halk vardı. Eksik olan şey, bu binlerce enseden geçen zincirdir, eksik olan şey tek bir amaçtır. İnsanlığın henüz bir amacı yoktur." (*Zerdüşt*, 141.)

Provoke edici bir bildirge olarak da görülebilecek böyle bir proje, doğal olarak, rakip ideallere yönelik bir savaş bildirgesidir. Nietzsche, Hıristiyan metafiziğin yeni temcit pilavı olan 'ilerleme'ye modern imanın yardımcılarını bulup onları teşhir etmektedir. "*Tanrısal İnayete* duyulan uğursuz inanç, eller ve beyinler için olabilecek *en felç edici* inanç hangi ölçüler içinde hâlâ varlığını sürdürmektedir? Mutluluk ile erdem arasındaki belli bir bağa duyulan batıl inançta 'doğa', 'ilerleme', 'mükemmelleşme', 'Darwinizm' adı altındaki Hıristiyan hipotez ve yorumlamalar hangi ölçüler içinde hâlâ varlığını sürdürmektedir?" (*Erk İstenci*, II 59.) Bu hurafelerin temelindeki kısırlık, sistemli olarak buna bağlanan Tarih'e tapınmada ve Nietzsche'nin, mutlak aklın ifadesi olduğuna duyulan inanç nedeniyle nesnel kabul edilen "olgular"ın miyopça derlenmesini nitelemek için hoş bir şekilde söylediği gibi (*Erk İstenci*, II 36), tarihin küçük "*olgu-kaderciliği*"nde ifade bulur. "Tarih yaşama hizmet ettiği ölçüde biz de tarihe hizmet ediyoruz, ama tarihin kötüye kullanımı ile tarihe biçilen aşırı değer, yaşamın cılız kalmasının ve dejenere olmasının nedenleridir; çağımızda kendini gösteren çarpıcı semptomlara göre bu fenomeni açıklamamız zorunlu olduğu kadar belki de acı vericidir" (*Zamana Aykırı Mülahazalar*, I 198-199).

Nietzsche sosyalist doktrinlere karşı sert davranmıştır. Nietzsche'nin, (adını bile bilmediği) Marx'ın eserlerini okumamış olması elbette bir talihsizliktir, çünkü böyle bir

okuma sayesinde birçok iddiasını düzeltebilir ve kendi yorumlamasını tarihsel ve politik olarak daha sağlam bir yere yerleştirebilirdi. Ama bu çekinceler Nietzsche'nin eleştirel düşünmelerinin kusursuz akla uygunluğunu ortadan kaldırmaz; öyle ki, Marksizmin de bunlar üzerinde düşünmekten kazanacağı çok şey vardır...

Nietzsche, genel olarak, sosyalizme Sokrates'in rasyonalist ahlakçılığının mirası olan felsefi iyimserlik eleştirisinde bulunur. Gerçekten de, daha *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Sokratik öğretinin temel eğilimlerini ve uzak etkilerini belirtme fırsatı bulmuştu. "Sokratesçi bu kültürün kalbinde saklı bulunan şeyi gizlemeyelim: Kendini sınırsız sanan bir iyimserlik! Bu iyimserliğin meyvelerinin olgunlaştığını, en aşağı tabakalarına dek böyle bir kültüre bulanmış bir toplumun kösnül kararsızlık ve doyumsuzluklarla titrediğini, yeryüzünde herkesin mutluluğuna imanın, bilgiye dayalı bir evrensel kültürün imkânlı olduğuna duyulan inancın dünyevi ve İskenderci bir mutluluğun tehditkâr talebiyle yavaş yavaş dönüştüğünü görüp dehşete kapılmayalım" (*Tragedyanın Doğuşu*, 92-93). Sokrates'in dersleriyle Hıristiyan zihniyetini birleştiren bu iyimserlik, rasyonel bir Tarih anlayışına ve diyalektik yönteme duyulan güvene bağlı olarak, aynı zamanda tekniğin gezegen çapında geliştiği bir çağda "sürü ahlakı"nın değişkesi olan kitle mutluluğu idealini şekillendirmesine bağlı olarak, sosyalizmin 'bilimsel' iddialarının da esin kaynağı olur. Nietzsche, (vahşi diktatörlüğün politik rejimiyle gayet uyumlu olan) bu standartlaşmış mutluluğu sarakaya alır. Bu mutluluk, uygarlığın anlamına ilişkin temel bir hatayı içinde barındırmaktadır:

“*Uygarlık* sorunu ender olarak doğru kavranmıştır. Amaç bir halkın *mutluluğu* olmadığı gibi, tüm yeteneklerinin engelsizce gelişimi de değildir; amaç bu gelişmelerin doğru *oranlanmasında* görülür. Amaç, yeryüzü mutluluğunu aşar: Bu amaç, büyük eserlerin üretimidir.” (*Erk İstenci*, I 350.) Nietzsche, işçi sınıfının tarihsel misyonunun kendi özgürlüğünü gerçekleştirerek tüm insanlığın yabancılaşmasına son vermek olduğu şeklindeki Marksist teze, bu tezin özgürlüğün anlamını bilmediği itirazında bulunur. Zerdüşt'un vurguladığı gibi, bir özgürlük ancak kendine saptadığı hedefle anlam ve değer taşır, yoksa asla bir kısıtlamanın ortadan kalkmasıyla değil.

Nietzsche ise, katı biçimde aristokratik ve şiddetle devlet-karşıtı bir örgütlenmeyi savunmaktadır (*Zerdüşt* 121). “Hedef, evrenin yönetiminde en çeşitli görevleri yerine getirebilecek en engin ruhları birleştiren *egemen bir kast* kurmaktır.” (*Erk İstenci*, II 304). Burada, gerçekten de, yalnızca Nietzscheci bilgi yöntembilimine ve erk istencinin doğasına değil, dahası, üstinsan idealini eksen alan hakiki bir eğitimin ilkelerine de denk düşen bir gereklilik söz konusudur. “İnsani türdeki her yükseliş daima aristokratik bir toplumun, insanlar arasında çok sayıda hiyerarşi ve değer basamağının varlığına inanan ve köleliğe herhangi bir biçimde gerek duyan bir toplumun eseri olmuştur ve hep böyle kalacaktır” (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 340.) Ama, bu durumda, bu aristokrasi ne kan ne de para aristokrasisidir; egemenlik hakkını misyonunun ağırbaşlılığı ve kapsamıyla sürdürür. Nietzscheci “büyük politika”nın paradoksu, böylece, bir sınıfın çıkarlarını savunmayı meşru-

laştırmayı hedefleyen ideolojilerden farklı olarak, yalnızca en tehlikeli sorumluluklara sahip yaratıcılara iktidar verir: "Aylaklar kastı ıstıraba en yatkın olanıdır, en fazla acı çekenidir, varoluştan en az memnuniyet duyanıdır, görevi en fazla olandır" (*İnsanca, Pek İnsanca*, II 119). Ardından şöyle der: "İşçiler de günün birinde bugün burjuvaların yaşadığı gibi yaşayacaklardır; ama onların üzerinde, hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıyla kendini gösteren yüksek kast yaşayacaktır; daha yoksul ve daha sade, ama erk sahibi olanlar." (*Erk İstenci*, II 216.)

Nietzsche'nin kararsızlığı, Tarih'te kendi büyük politikasını gerçekleştirebilmek için zorunlu mihenk noktaları aradığında başlar. Çünkü hiçbir toplumsal sınıf onun beklentisine cevap verecek durumda görünmez. Burjuvaziden tiksinir (*Zerdüşt*, 401), ama proletarya karşısında da ilgisizdir, köylülüğü ise bilmez gibidir; entelektüellere gelince, onların tarantula dalaverelerine güvenemeyeceğini bilir. Velhasıl, Nietzsche umudunu yeni seçkin filozoflara bağlamaktadır. Platon'un filozof-kralı, tuhaf bir şekilde, uzakta değildir. Ama Nietzsche ne bu seçkini hangi toplumsal ortamdan devşireceğini ne de bunları eğitecek kişilerin nasıl seçileceğini belirtmeyi dert edinir. Nietzscheci büyük politikanın kendi içinde bir filozof ütopyasından başka bir şey olmadığına bizi ikna etmeye yetecek işaretler!

Ama buna hayıflanmaktansa hayran olalım! Çünkü gözlerimiz gerçek bir düşünürün ütopist hülyalarından zevk almamızı engelleyecek kadar içler acısı ve işe yaramazcasına "gerçekçi" küçük politikaların gösterisiyle perde-

lenmiştir. Üstelik, bu hülyalar aracılığıyla, insanlığın en soylu vaatlerinden biridir övülen: Felsefi düşüncenin varlığı – ve bunun ezeli örnek şahsiyetlerinden biri de Nietzsche'dir.

KAYNAKÇA

ALMANCA METİNLER

Referans aldığımız baskı: A. Kröner, *Grossoktavausgabe*, Stuttgart: I-VIII: Nietzsche'nin yayımladığı eserler; IX-XVI: *Posthumes* [Türkçe metinde Defterler olarak adlandırdık]; XVII-XIX; *Philologica* (kısaltma: *Werke*; ilaveten cilt ve sayfa belirtilmiştir).

Yeni bir baskı: *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*; en güvenilir baskıdır. Gallimard'ın yaptığı ve Colli-Montinari sorumluluğundaki Fransızca yeni baskıya temel oluşturan budur.

NIETZSCHE'NİN FELSEFESİ ÜZERİNE İNCELEMELER

Nietzsche'yle ilgili çalışmaların sayısı dikkate alındığında elbette çok sınırlı bir seçme söz konusudur.

Andler (Charles), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 cilt, Paris, NRF, Gallimard, 1958.
Baroni (Christophe), *Nietzsche éducateur. De l'homme au surhomme*, Paris, Buchet-Chastel, 1961.

Blondel (Éric), *Nietzsche : le cinquième évangile ?* Paris, Éd. Les Bergers et le Lages, 1980.
— *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986.
Carrouges (Michel), *La Mystique du surhomme*, Paris, NRF, Gallimard, 1948.
Chestov (Léon), *La Philosophie de la tragédie, Dostoïewsky et Nietzsche*, çev.: Boris de Schloezer, Paris, J. Schiffrin, 1926.
Deleuze (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
Emmerich (Erika), *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Bonn, Halle, 1933.
Fink (Eugen), *La Philosophie de Nietzsche*, çev.: Hildenbrand ve Lindenberg, Paris, Éd. de Minuit, 1965.
Granier (Jean), *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 2. baskı, 1969.
Heidegger (Martin), *Nietzsche*, c. I ve II, Pfullingen, Günther Neske, 1961.
Jaspers (Karl), *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, çev.: Henri Niel, Paris, Gallimard, 1950.
— *Nietzsche et le christianisme*, çev.: Jeanne Hersch, Paris, Éd. de Minuit, 1949.
Kaufmann (Walter A.), *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1950.
Kremer-Marietti (Angèle), *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*, Paris, Lettres modernes, 1957.
Lœwith (Karl), *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.
Mueller-Lauter (Wolfgang), *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegenswart und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
Penzo (Giorgio), *Friedrich Nietzsche*, Bologna, Éd. Pàtron, 1975.
Rey (Abel), *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris, Flammarion, 1927.
Richter (Claire), *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Paris, Mercure de France, 1911.

Stambaugh (Joan), *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Lahey, Martinus Nijhoff, 1959.
Valadier (Paul), *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1974.
— *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.